علم الانسان ما لم يعلم

۱۳۳۹

ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری
جامعہ ملیہ اسلامیہ
نئی دہلی

شعبہ 297.65
شمارہ 168
ISL
عدد داخلہ 33678

• - شمارہ ۱ - جنوری ۱۹۷۳ء

اِسلام

اور

عصرِ جدید

مجلسِ ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی
مولانا امتیاز علی خاں عرشی
مالک رام صاحب
مولانا عبدالسلام قدوائی
ڈاکٹر مشیر الحق

پروفیسر محمد مجیب
ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید
پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
ڈاکٹر سید مقبول احمد
ڈاکٹر سید عابد حسین (سکریٹری)

مدیرانِ اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمس	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر الیساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اٹلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	ولینووا یونیورسٹی (امریکہ)

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر نئی دلی ۲۵

Zakir ... Library ★ Jamia ... New Delhi ★ Jamia ...

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

297.05
ISLE
ISL

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جنوری ۱۹۷۳ء

جلد ۵ شمارہ ۱

سالانہ قیمت	ہندستان کے لیے	پندرہ روپے	(فی پرچہ چار روپے)
"	پاکستان کے لیے	بیس روپے	
"	دوسرے ملکوں کے لیے	چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رقم	

33678

[ملنے کا پتہ]

دفتر رسالہ: اسلام اور عصرِ جدید
جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۲۵

ٹیلی فون ـــــ ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دلی
ٹائٹل: آئی ایم ایچ پریس لمیٹڈ۔ دلی

فہرستِ مضامین

۱۔ مزاجِ خانقاہی	مدیر	۵
۲۔ اسلامی ثقافت کی عظمت (۱)	شبیر احمد خاں صاحب غوری	۱۲
۳۔ پردہ قرآن وحدیث میں	وحید الدین خاں صاحب	۳۸
۴۔ جدید ہندوستان میں مسلمانوں کی مذہبی رہنمائی	ڈاکٹر مشیر الحق	۴۵
۵۔ اولین مغازی اور ان کے مؤلفین (۴)	پروفیسر جوزف ہورووتس ترجمہ: نثار احمد فاروقی صاحب	۵۷
۶۔ تبصرہ	ڈاکٹر وحید اختر	۷۶
	ڈاکٹر مشیر الحق	۹۵
صدر یار جنگ	ریاض الرحمٰن صاحب شروانی	۱۰۳

مزاجِ خانقاہی

شاعرِ مشرق اقبال نے اپنی ایک معرکے کی نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں دُنیا کی وجودہ تہذیبی، معاشرتی، سیاسی اور معاشی زندگی کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔ اُن کا مقصد یہ ہے کہ عام طور پر نوعِ انسانی اور خاص طور پر مسلمانوں کے دل و دماغ کو جو خوابِ غفلت یں محو ہیں طنز کے تیز نشتر سے چھیڑ کر جگائیں اور ان میں یہ شعور پیدا کریں کہ وہ گہری بند کی حالت میں جس راہ پر اب تک چلتے رہے، وہ شیطان کی راہ ہے۔ اس نظم میں قبال نے پیرایۂ بیان یہ اختیار کیا ہے کہ ابلیس اپنے مشیروں کو جمع کر کے اُن سے گفتگو رہا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابلیسی نظام جو آج کل دنیا پر مسلّط ہے ہر طرح سے مستحکم ہے۔ اُس نے اہلِ فرنگ کو ملوکیت کا خواب دکھا کر، اہلِ مذہب کے طلسمِ دیر و حرم کو توڑ ر، ناداروں کو تقدیر پرستی کا سبق پڑھا کر اور دولتمندوں کو سرمایہ داری کے جنون میں مبتلا رکے، کفر و الحاد، فتنہ و فساد کی وہ آگ بھڑکائی ہے جسے کوئی طاقت بجھا نہیں سکتی۔

اہر مزدکیت یعنی کمیونزم کی تحریک سے یہ اندیشہ پیدا ہوتا ہے کہ کہیں وہ سرمایہ دارانہ بشت کو زیر و زبر کر کے نظامِ ابلیسی کے ایک بڑے رکن کو منہدم نہ کر دے۔ مگر ابلیس کو

یقین ہے کہ یہ اندیشہ محض بے بنیاد ہے۔ کمیونزم میں وہ اخلاقی قوت نہیں ہے جو دنیا میں حقیقی انقلاب لا سکے۔ البتہ ایک خطرہ ضرور ہے کہ کہیں وہ اُمت خوابِ غفلت سے بیدار نہ ہو جائے جس کا مذہب اسے یہ تعلیم دیتا ہے کہ ہر نظامِ زندگی کو اخلاقی قدر کی کسوٹی پر کس کر اُس کا کھوٹا کھرا معلوم کرے۔

ہر نفس ڈرتا ہوں اُس اُمت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات

اس خطرے سے بچنے کی حکمتی تدبیر ابلیس یہ بتاتا ہے اور اسی پر مکالمے کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

اس مضمون میں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وہ مزاجِ خانقاہی جو ابلیس کو اُمتِ مسلمہ میں نظر آتا ہے اور اُس کے لیے مسرت اور اطمینان کا باعث ہے، کیا چیز ہے۔

مزاجِ خانقاہی کی سب سے نمایاں خصوصیت تو وہی ہے جس کا ذکر اقبال نے مندرجہ بالا شعر کے پہلے مصرع میں کیا ہے یعنی تسبیح و تہلیل سحری میں مست رہنا۔ شاید ہم میں سے بہت سے لوگ یہ سن کر برہم ہو جائیں کہ شاعر ذکر و فکرِ صبح گاہی کو جو اہلِ دل اور اہلِ نظر کے نزدیک بہترین عبادت ہے، مزاجِ خانقاہی کا جز سمجھ کر قابلِ اعتراض قرار دیتا ہے۔ لیکن ذرا سا غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا کہ جس چیز پر شاعر کو اعتراض ہے وہ نفسِ عبادت نہیں بلکہ اس میں "مست" رہنا ہے۔ کلامِ اقبال کے محرم جانتے ہیں کہ اقبال کے محاورے میں مستی کے دو مختلف مفہوم ہیں ایک روحانی ذوق و شوق، کیف و سرور، جو سالک کو عرفانِ حقیقت کے ایک شائبہ سے، شاہدِ حقیقی کی ایک جھلک سے حاصل ہوتا ہے۔

ع نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل وہی آخر
ع ضمیر پاک و نگاہ بلند و مستی شوق
ع درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی

ستی کا دوسرا مفہوم ہے ایسی مدہوشی جو انسان کو نہ صرف دنیا و مافیہا سے بے خبر بلکہ اپنے آپ سے بے سدھ اور اپنے فرائض دنیوی سے غافل کر دے۔ یہی مستی ہے جسے اقبال زاجِ خانقاہی کا جز اور ابلیس کی خوشی کا موجب سمجھتے ہیں۔

غرض مزاجِ خانقاہی کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے عبادت میں اتنا زیادہ نہماک کہ ہمیں اُن فرایض کا احساس یا اُن کے ادا کرنے کی فرصت نہ رہے جو ہر شخص پر خاندان کے ایک رُکن اور معاشرے کے ایک فرد کی حیثیت سے عاید ہوتے ہیں۔ یہ رفِ عام میں دنیوی فرایض کہلاتے ہیں مگر اسلام میں دینی و دنیوی فرایض میں کوئی حقیقی رق نہیں محض اصطلاحی فرق ہے۔ فرض نام ہے اُس پابندی کا جو کسی حق کے ادا کرنے کے لیے عاید ہوتی ہے اور حق دو طرح کے ہوتے ہیں؛ حقوق اللہ یعنی بندے پر اللہ کے حق اور حقوق العباد یعنی ایک بندے پر دوسرے بندوں کے حق۔ دونوں طرح کے حقوق کا ادا کرنا دینی فرایض میں داخل ہے۔ بلاشبہ ان میں مقدم اللہ کے حقوق کی دائیگی یعنی فرایض عبادت کا بجالانا ہے لیکن بندوں کے حقوق یعنی فرایض معیشت و معاشرت کا بجالانا بھی بہرحال دینی فرض ہے جسے ٹالنا کسی طرح جائز نہیں۔ ہمارے ادیِ برحق نے تو حقوق العباد پر اس حد تک زور دیا ہے کہ دیکھو اگر اللہ تعالیٰ کے حقوق ادا کرنے میں احیاناً کوتاہی بھی ہو جائے تو ممکن ہے وہ اپنی رحمتِ کاملہ سے عفو کر دے لیکن بندوں کے حقوق کی ادائگی میں قصور ہو تو خدا ہرگز معاف نہیں کرتا جب تک کہ وہ بندے جن کی حق تلفی ہوئی ہے معاف نہ کر دیں۔ غرض عبادت کا ذوق ہو یا تبلیغِ عبادت کا شوق اگر اس حد تک بڑھ جائے کہ انسان دن رات اسی میں محو ہے اور اپنے بیوی بچوں، اپنے ہمسایوں، اپنی ملت یا جماعت، اپنی ملازمت یا پیشے یا فن کا حق جیسا چاہیے ادا نہ کر سکے تو اقبال کے نزدیک وہ مزاجِ خانقاہی کھتا ہے جس سے شیطان راضی اور خدا ناراض ہے۔

اس مزاجِ خانقاہی کا ایک اور خاصہ ہے انفعالی توکل یعنی کسی ضرورت کو پورا رنے کے لیے خود ہاتھ پاؤں نہ ہلانا بلکہ خدا کے بھروسے پر بیٹھے رہنا۔ اس میں کوئی

شک نہیں کہ اسلامی عقیدے کے مطابق فاعلِ حقیقی خداوند تعالیٰ ہے اور جو کچھ ہوتا ہے اُس کی مشیت اور اُس کے بنائے ہوئے قانونِ قدرت کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن یہ عالمِ طبیعی جسے دُنیا کہتے ہیں، عالمِ اسباب ہے اور اس میں ہر واقعے کا کوئی سبب، ہر کام کی کوئی تدبیر ہوتی ہے۔ اسلام کی تعلیم اور تاکید ہے کہ ہم ہر مقصد کی تکمیل کے لیے ضروری اسباب مہیا کریں، ہر مطلب کے حصول کے لیے مناسب تدبیریں اختیار کریں مگر اس کے بعد یہ نہ سمجھ لیں کہ ہماری کوشش حتمی طور پر کامیاب ہوگی۔ اس لیے کہ مشیتِ ایزدی کا علم تو درکنار ہم تو یہ بھی نہیں جانتے کہ اسبابِ دنیوی کا جو سلسلہ ہماری کوشش سے شروع ہوتا ہے، دوسروں کی کوشش سے شروع ہونے والے کتنے سلسلے ہیں جو اس سے ٹکراتے ہیں اور اس ٹکراؤ کا نتیجہ آخر میں کیا نکلے گا۔ چنانچہ ہمیں اپنے جائز مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے ہر امکانی سعی و تدبیر کے بعد خدا پر بھروسہ کرنا چاہیے کہ ہماری سعی بارآور ہوگی۔ اس صورت میں اوّل تو خدا نے چاہا تو ہم ضرور کامیاب ہوں گے لیکن اگر حکمِ مشیت سے ناکام بھی ہو جائیں تو یہ اطمینان رہے گا کہ ہم سعی و تدبیر کے فرض سے جو ہم پر عائد کیا گیا تھا، سُبک دوش ہو گئے اور اُس کا جو نتیجہ نکلا، وہ ہماری محدود نظر کو بالفعل ہمارے حق میں بُرا معلوم ہوتا ہو مگر آخر میں ہماری بھلائی اسی میں ہوگی۔

ہم نے اوپر انفعالی توکل کی ترکیب استعمال کی ہے۔ اس میں اور فعالی توکل میں جو فرق ہے اُسے واضح کرنے کے لیے مثنوی معنوی کی مشہور حکایت کی طرف اشارہ کرنا کافی ہوگا کہ ایک اعرابی اونٹ پر سوار ہو کر رسولِ مقبولؐ کی خدمت میں حاضر ہوا، مسجدِ نبوی کے پاس پہنچ کر اُس نے اونٹ کو باہر چھوڑا اور خود مسجد میں داخل ہوا۔ حضورؐ کے ایک سوال کے جواب میں اُس نے کہا کہ میں نے اونٹ کو باندھا نہیں بلکہ توکل بخدا کھُلا چھوڑ دیا ہے، ارشاد ہوا ــــــ ؏ بر توکل زانوے اشتر بہ بند

انفعالی توکل کے علاوہ قناعت، انکسار و تواضع، صبر و تحمل کی صفات بھی اس غیر معتدل شکل میں جسے اسلامی علمِ اخلاق نے ناپسندیدہ قرار دیا ہے، مزاجِ خانقاہی کے لازمی اجزا ہیں۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ اور اسی طرح کی دوسری نیکیاں انسان میں جتنی

زیادہ ہوں اتنا ہی اچھا ہے لیکن اسلامی اخلاق مسلکِ اعتدال ہے جس نے ہر عمل میں افراط و تفریط سے بچنے، نقطۂ عدل کے حاصل کرنے اور اُس پر قائم رہنے کی ہدایت کی ہے۔ چنانچہ اُس نے اعمالِ خیر میں بھی ایک خطِ اعتدال سے تجاوز کرنے کے رجحان کی جسے اقبال مزاجِ خانقاہی کا تقاضا کہتے ہیں، ممانعت کی ہے۔

آئیے اب یہ دیکھیں کہ اسلامی علمِ اخلاق کا یہ اصولِ اعتدال عملی زندگی کی کسوٹی پر پورا اُترتا ہے یا نہیں؟ مندرجہ بالا صفات میں سے پہلے قناعت کو لیجیے۔ قناعت اسے کہتے ہیں کہ انسان مال و دولت، شہرت و عزّت اور قوّت و اقتدار کی ہوس میں مبتلا نہ ہو بلکہ جس حد تک یہ نعمتیں اسے میسّر ہیں اسی میں وہ خوش رہے۔ میسر ہونے کے معنی لوگ عام طور پر سمجھتے ہیں آسانی سے بغیر کسی کوشش یا جدوجہد کے مہیا ہونا۔ گویا بغیر ہاتھ پاؤں ہلائے مال، منصب، اقتدار حاصل ہو جائے تو وہ قناعت کے منافی نہیں ہے۔ البتہ ان چیزوں کے لیے جہد و سعی کرنا، ترکِ قناعت ہے جسے ہوس کہتے ہیں مگر علمِ اخلاق کی رو سے یہ درست نہیں۔ اگر انسان اپنی اہلیت کا اور کامیابی کے امکانات کا صحیح اندازہ کرنے کے بعد، اپنی خواہشِ نفس کو پورا کرنے کے لیے نہیں بلکہ اس نیت سے تموّل، شہرت اور قوّت حاصل کرنے کی زیادہ سے زیادہ کوشش کرے کہ اس کے ذریعے سے ملک و ملت کی خدمت کرے گا تو یہ ہرگز ہوس میں داخل نہیں بلکہ ایک فریضہ ہے جس میں کوتاہی کرنا پست ہمتی اور کم حوصلگی ہے جو مزاجِ خانقاہی کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ البتہ س راہ میں نفس کے دھوکے سے بچنے اور اپنی نیت کو سختی سے جانچنے کی ضرورت ہے یونکہ بقولِ اقبال ع

ہوس سینے میں چھپ چھپ کر بنا لیتی ہے تصویریں

اسی طرح انکسار یا تواضع جو صحیح حد کے اندر اخلاقی فضیلت ہے، حد سے گزر کر تِ نفس کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور مزاجِ خانقاہی کی نشانی بن جاتی ہے۔ یہاں بات بھی ملحوظ رکھنی چاہیے کہ یہ فضیلت دراصل اسی وقت نمایاں ہو سکتی ہے جب انسان لم و فضل، مال و دولت یا قوت و اقتدار رکھتا ہو۔ ورنہ اس پر کسی کی نظر نہیں پڑے گی۔

بقولِ سعدی ؎

تواضع زگردن فرازاں نکوست
گدا گر تواضع کند خوے اوست

اب رہا صبر و تحمل سو وہ بھی اعتدال کے دائرے میں شرافت و انسانیت کا جوہر ہے لیکن اگر صبر اس حد تک پہنچ جائے کہ انسان ظلم و جور، تحقیر و تذلیل کی خواہ اس کا نشانہ اپنی ذات ہو یا اپنی قوم، مزاحمت کی قوت رکھتے ہوئے مزاحمت نہ کرے اور ہر تعدی کو چپ چاپ برداشت کر لے تو یہ بھی مزاجِ خانقاہی کی کمزوریوں میں شمار ہوگا۔

آخر میں ہمیں مزاجِ خانقاہی کی سب سے زیادہ خطرناک خصوصیت یعنی اس کی علم دشمنی کی طرف توجہ دلانا ہے۔ یہ مریضانہ مزاج انسان کے دل میں وسوسہ پیدا کرتا ہے کہ علم و دانش کا کل ذخیرہ خصوصاً حکمت و فلسفہ کا پورا خزانہ محض ایک دفترِ بے معنی ہے جس سے ادراکِ حقیقت میں کوئی مدد نہیں ملتی بلکہ اس کی راہ میں رکاوٹ پڑتی ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ ایسا ہوتا تو مذہبِ حق طلبِ علم کو ہر مسلم و مسلمہ کا فریضہ کیوں قرار دیتا تو وہ جھٹ سے العلم حجاب الاکبر کی سند پیش کر دیتا ہے۔ جس کا مفہوم اس کے نزدیک یہ ہے کہ علم چاہے وہ علمِ دین ہو یا علمِ دنیا، شاہدِ حقیقت کے چہرے کو چھپانے کے لیے سب سے بڑا پردہ ہے اب اسے کون سمجھائے کہ حقیقت کی کتنی شانیں اور کئی سطحیں ہیں۔ سب سے نیچی سطح پر عالمِ طبیعی کی مادّی حقیقت، اس سے اوپر عالمِ عقلی کی ذہنی حقیقت پھر دین کی ظاہری حقیقت اور آخر میں اس کی باطنی حقیقت جسے معرفت کہتے ہیں۔ یہی آخری سطح ہے جس تک پہنچنے میں سالک کے لیے علم حجاب اکبر بن جاتا ہے اور نورِ باطن کی رہنمائی اور توفیقِ الٰہی کی دستگیری کے سوا اور کوئی چیز کام نہیں آتی۔ مگر اس سطح تک صرف خدا کے کچھ خاص بندے ہی پہنچ سکتے ہیں۔ عام انسانوں کی رسائی اپنی اپنی اہلیت کے مطابق صرف نیچے کی تین سطحوں تک ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک میں وہ اپنی راہ متعلقہ علوم یعنی علمِ طبیعی یا علومِ عقلی یا علومِ دین کی روشنی میں طے کرتا ہے۔ مگر جب وہ مزاجِ خانقاہی میں مبتلا ہو کر شپرہ چشم بن جاتا ہے اور علم کی روشنی سے بھاگتا ہے تو جہالت

اور گمراہی کے اندھیرے میں بھٹکنے کے سوا اس کے لیے اور کوئی چارہ نہیں رہتا۔

غرض اقبالؔ نے مزاجِ خانقاہی کی ترکیب میں بہت سے مسلمانوں کے معائبِ نفس کو جو بظاہر محاسن نظر آتے ہیں سمیٹ لیا ہے۔ ذکر تو انھوں نے صرف ایک عیب یعنی زندگی کی ذمہ داریوں سے فرار کر کے ذکر و فکرِ صبح گاہی میں مست رہنے کا کیا ہے مگر غور سے دیکھیے تو اشارہ اسی قسم کے اور فضائل نما رذائل کی طرف بھی ہے جیسے توکل کے نام پر بے عملی قناعت کے نام پر پست ہمتی، انکسار کے نام پر ذلّتِ نفس، صبر و تحمل کے نام پر بے غیرتی اور معرفتِ باطنی کے نام پر علمِ ظاہری سے دشمنی۔

اس میں شک نہیں کہ اس نظم میں اقبالؔ کا طنز بہت تلخ ہے مگر آخر غریب شاعر کیا کرتا اُسے مسلمانوں سے والہانہ محبت تھی، ان کی روحانی اور اخلاقی پستی کو دیکھ کر اُس کے دل پر چوٹ لگتی تھی اور چوٹ کھائی ہوئی محبت کی فریاد میں تلخی آ ہی جاتی ہے۔ اگر کوئی اس سے شکایت کرتا کہ اس نظم میں اس کا لہجہ کچھ زیادہ کڑوا اور تیکھا ہے تو شاید وہ اپنے ایک پیش رو شاعر کی زبان میں یہ عذر پیش کر دیتا۔

رکھیو غالبؔ مجھے اس تلخ نوائی میں معاف
آج کچھ درد مرے دل میں سوا ہوتا ہے

مگر جن لوگوں نے اقبالؔ کے کلام کا وسیع مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ اس رجائی شاعر کے ہاں آج کی مایوسی کے اندھیرے میں کل کی اُمید کی کرن کچھ اس رنگ میں موجود ہوتی ہے

ع کہ جس طرح کوئی حسیں ہو ماتمی لباس میں

چنانچہ زیرِ نظر نظم میں بھی اُس نے ابلیس کی زبان سے یہ کہلوا کر

ہر نفس ڈرتا ہوں اس اُمت کی بیداری سے میں ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات

ہمارے ڈوبتے ہوئے دلوں کو اُبھارا ہے کہ ابھی ہم خوابِ غفلت میں اس قدر مدہوش نہیں ہوئے کہ بیدار نہ ہو سکیں۔ ہر لحظہ اس کا امکان ہے کہ ہم انگڑائی لے کر جاگ اُٹھیں اور احتسابِ کائنات کا فرض جو ہمیں ودیعت کیا گیا ہے، بجا لائیں۔ البتہ اس کے لیے یہ شرط ہے کہ پہلے ہم احتسابِ نفس سے کام لے کر خود اپنے دل کا چور پکڑ لیں یعنی اپنے مزاجِ خانقاہی کو پہچانیں اور اس کی اصلاح کریں۔

اسلامی ثقافت کی عظمت

شبیر احمد خاں صاحب غوری

(ا)

"تتبین الاشیاء باضدادها" فطرت کا ایک دیرینہ قانون ہے اور اس کا جو نمونہ ظہو اسلام کے وقت دیکھنے میں آیا اُس سے واضح تر مثال نہ اس سے پہلے ملتی ہے اور نہ بعد میں۔ اسلا کا ثقافتی پس منظر اتنا ہی تاریک ہے جتنا کہ وہ خود روشن ہے۔ اسی تاریخی حقیقت کو اجمالی طور پر سطورِ ذیل میں بیان کیا جا رہا ہے۔

(الف) اسلام کا ثقافتی پس منظر

جس وقت اسلام دنیا میں آیا، مشرق و مغرب دونوں پر جہالت کی تاریکی چھائی ہو تھی۔ آج ان ممالک میں بسنے والی قومیں اپنے اپنے ثقافتی ماضی کی عظمت کے بارے میں جو ک بھی کہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ظہورِ اسلام سے کہیں پہلے ان اقوام کی علمی و ثقافتی سرگرمیاں خ ہو چکی تھیں اور وہ جمود و اضمحلال کی زندگی بسر کر رہی تھیں۔

۱۔ عرب

خود جزیرہ نمائے عرب جہاں آفتاب ہدایت کی پہلی کرن چمکی، اُس منزل سے گزر رہا تھا جو تاریخ میں "عہد جاہلیت" کے نام سے مشہور ہے۔ علم جو تہذیب کی اساس ہے، اُن کے یہاں مفقود تھا۔ اس کے برعکس جہل اور اکھڑ پن اُن کا سرمایہ فخر و مباہات تھا۔ اسی اکھڑ پن اور جہالت پر فخر کرتے ہوئے ایک جاہلی شاعر عمرو بن کلثوم کہتا ہے:

الا لا یجھلن احد علینا　　فنجھل فوق جھل الجاھلینا

(خبردار! ہم سے کوئی اکھڑ پن (جہالت) نہیں کر سکتا۔ اگر کرے گا تو ہم جاہلوں سے بھی زیادہ جہالت دکھا سکتے ہیں)

اُن کے علمی و ادبی کارنامے صرف فصاحت لسانی، شعر و شاعری اور خطابت تک محدود تھے۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی (زمانہ پانچویں صدی ہجری) اُن کی علمی حالت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"واما علمها الذی کانت تتفاخر به و تباری به فعلم لسانها و احکام لغتها و نظم الاشعار و تالیف الخطب۔"[۱]

(بہرحال عربوں کے وہ علوم جن پر وہ فخر و مباہات کیا کرتے تھے وہ تھے اپنی زبان اور لغت کا علم، نظم اشعار اور تالیف خطبات)

یا پھر کچھ دیسی نجوم کا علم تھا جسے وہ "علم الانواء" کہتے تھے چنانچہ قاضی صاعد نے آگے چل کر لکھا ہے:

"وکان للعرب مع هذا معرفة باوقات مطالع النجوم ومغاربها وعلم بانواء الکواکب وامطارها۔"[۲]

(اس کے ساتھ عربوں کو ستاروں کے طلوع و غروب کے اوقات کی کچھ واقفیت تھی، نیز نچھتروں اور ان کے دوران میں ہونے والی بارش کا کچھ علم تھا)

یہی "علم الانواء" عرصہ دراز تک (چوتھی صدی ہجری کے وسط تک جبکہ مشہور ہیئت دان عبدالرحمٰن الصوفی نے اپنی کتاب "صور الکواکب الثابتہ" تصنیف کی) یونانی "علم الکواکب الثابتہ" Uranometry کے حریف کی حیثیت سے قدامت پرست

عربوں کا سرمایۂ فخر و مباہات بنا رہا اور اُن کے ادیب اور لغت نویس اس موضوع پر کتابیں تصنیف و تالیف کرتے رہے۔ ان میں سب سے بہتر ابو حنیفہ الدینوری (المتوفی ۲۸۶ھ) کی کتاب الانواء[۳]" تھی۔ بعد میں ابو حنیفہ الدینوری کی اس "کتاب الانواء" کو بقول مسعودی ابن قتیبہ نے ہتیا کر "مناظر النجوم" کے نام سے پیش کیا۔

بہرحال ابن قتیبہ عربوں کے اس دیسی نجوم (علم الانواء) کا بڑا سرگرم مداح ہے چنانچہ اپنی کتاب ("مناظر النجوم" جسے دائرۃ المعارف حیدر آباد نے "کتاب الانواء" کے نام سے شائع کر دیا ہے) کے دیباچہ میں لکھتا ہے:

"انی رائیت علم العرب بها هو العلم الظاهر و العیان الصادق عند الامتحان
النافع لنازل البر و راکب البحر و ابن السبیل[۴]"

(میں نے دیکھا ہے کہ اس باب میں عربوں کا علم (علم الانواء) ایسا علم ہے جو ظاہر و عیاں ہے، امتحان کے وقت سچا ثابت ہوتا ہے اور سمندر اور خشکی سبھی کے مسافروں کے لیے مفید ہوتا ہے)

اس کے باوجود قدامت پرست عربوں کا یہ سرمایہ فخر و مباہات سائنٹفک دقّت نظری سے محروم تھا اور علمی حیثیت سے کبھی اُس سے آگے نہیں بڑھ سکا، جتنا عام کسانوں اور ملاحوں کو مظاہر فلکی کا تجربہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ابو ریحان البیرونی عرب جاہلیت کے اس "علم الانواء" (بالخصوص ابن قتیبہ کی مدح طرازی) کی تنقید میں لکھتا ہے:

"وکذلک لو تاملت اسامیهم للکواکب الثابتة لعلمت انهم کانوا من علم البروج
والصور بمعزل .... ولو تاملتها فی کتب الانواء ... لعلمت انهم لم یختصوا
من ذلک باکثر مما اختص به فلاحون کل بقعه[۵]"

اور اسی طرح اگر تم اُن ناموں پر غور کرو جو عربوں نے کواکب ثابتہ کے رکھے تھے تو معلوم کر لوگے کہ انھیں بروج اور صور کا کوئی علم نہیں تھا ... اور اگر تم (ان کی لکھی ہوئی) علم الانواء کی کتابوں پر غور کرو ... تو جان لوگے کہ عربوں کو فلکیات کا اس سے

اس "علم الانواء" کا بدترین پہلو یہ تھا کہ ان کے ڈھکوسلوں میں آکر عرب جاہلیہ نے اجرام سماوی کی پرستش شروع کر دی تھی۔ چنانچہ حمیر آفتاب کی، کنانہ قمر کی، تمیم دبران کی، لخم و جذام مشتری کی، طے سہیل کی، قیس شعریٰ عبور کی اور اسد عطارد کی پرستش کرتے تھے۔ اسی لیے اسلام نے جس کا مقصد خدائے واحد کی عبادت کے اعلان کے ضمن میں عقل انسانی کو ان توہمات اور ڈھکوسلوں سے نجات دلانا تھا، نجوم اور جوتش کی ممانعت کر دی۔

بہرحال عرب جاہلیۃ ان ڈھکوسلوں سے زیادہ علم و حکمت میں کوئی ترقی نہ کر سکے، چنانچہ قاضی صاعد ان کے علمی کمالات پر تبصرہ کرتے ہوئے آخر میں لکھتا ہے:

> "فھذا ما کان عند العرب من المعرفۃ۔ واما علم الفلسفۃ فلم یمنحھم اللہ عزوجل شیا منہ ولا ھیّا طباعھم للعنایۃ بہ[6]"
>
> (طبقات الامم)

(یہ تھی (صدر اسلام میں) عربوں کے علم و معرفت کی کل کائنات۔ رہے فلسفہ و حکمت تو اللہ تعالیٰ نے انھیں اس سے بالکل محروم رکھا اور ان کا مزاج اس قابل ہی نہیں بنایا کہ وہ اس کی طرف توجہ کر سکیں)

اس سے زیادہ محققانہ تجزیہ ابن خلدون نے کیا ہے، چنانچہ اس نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں ایک مستقل فصل اس بارے میں قائم کی ہے کہ عربوں کی طبعی و نسلی خصوصیات ہی علم و حکمت کے لیے سازگار نہیں تھیں۔ اس فصل کا عنوان اپنے مضمون کا آئینہ دار ہے:

> "فصل فی ان العرب ابعد الناس عن الصنائع۔ والسبب فی ذلک انھم اعرق فی البدو وابعد عن العمران وما یدعو الیہ من الصنائع[7]"
>
> (مقدمہ ابن خلدون)

(فصل اس بات میں کہ عرب نوع انسان میں علم و ہنر سے سب سے زیادہ بے بہرہ ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ سب جنگلی پن میں راسخ ہیں اور شہری تمدن اور اس کے لوازم سے سب سے زیادہ دور ہیں)

غرض آج عرب قومیت کے علمبردار عربوں کی قدیم تہذیبی عظمت کے بارے میں جو بھی گلفشانیاں

فرمائیں، مگر تاریخ اس واقعہ کو کبھی فراموش نہیں کر سکتی کہ ان کے زیادہ مہذب پڑوسی خواہ مشرقی سرحد پر بسنے والے ہوں یا مغربی سرحد پر انھیں بڑی نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اہلِ ایران تو انھیں قابلِ التفات ہی نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ فردوسی (جو اپنی ایران پرستی اور عرب دشمنی کے لیے مشہور رہے) عربوں کی فتح ایران سے مشتعل ہو کر "شاہ نامہ" میں کہتا ہے:

زشیر شتر خوردن و سوسمار عرب را بجائے رسید است کار
کہ تخت کیان را کنند آرزو تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو

اگرچہ فردوسی کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ وہ اس عرب کو جو اعلاء کلمۃ اللہ کی خاطر جنگ قادسیہ میں بے جگری کے ساتھ لڑ رہا تھا، اسی عرب کی طرح سمجھتا تھا جو کبھی کسریٰ کے دربار میں ہاتھ باندھے کھڑا رہتا تھا۔

اسی طرح عربوں کے مغربی پڑوسی انھیں "سراسین" یعنی خانہ بدوش کے حقارت آمیز لقب سے یاد کرتے تھے۔ مگر یہ اسلام کی برکت تھی جس نے اسی "سراسین" قوم کے ملک کو کچھ ہی دنوں میں علم و حکمت کی روشنی کا مطلع انوار بنا دیا۔

لیکن عربوں کے ہمسائے انھیں جو کچھ بھی کہتے رہے ہوں، ظہور اسلام کے وقت خود ان کی علمی و ثقافتی حیثیت بھی کچھ زیادہ اچھی نہیں تھی۔

۲۔ ایران

عرب کے مشرق میں ایران تھا جو ہمیشہ سے اس بات کا مدعی تھا کہ فلسفہ و حکمت نے وہاں نشو و نما پائی اور بعد میں یونان پہنچے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ ازمنۂ قدیمہ میں حکمائے یونان "مغانِ پارس" ہی سے ریاضت و مجاہدہ کے آداب سیکھنے جاتے تھے۔

مگر ظہور اسلام سے کچھ پہلے جہالت کی جو آندھی دنیا میں چل رہی تھی، ایران بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکا۔ فارس کا قدیم علمی و حکمی سرمایہ سکندر لوٹ کر لے گیا تھا۔ ساسانی عہد میں اس نقصان کی تلافی کی کوشش کی گئی، مگر وہ علمی اعتبار سے اتنی غیر اہم تھی کہ تاریخ نے اس کی تفصیل یاد رکھنے کی ضرورت نہیں سمجھی، حالانکہ ایران کی سیاسی فتوحات اور ملکی عظمت کی جزئیات تک محفوظ ہیں۔

اسلام سے پہلے ایرانی ثقافت کا روشن ترین دور نوشیرواں کا عہد حکومت ہے۔ اس نے لم وحکمت کے احیا پر خصوصی توجہ کی۔ مگر اس کی علمی مساعی پر ایک معاصر مورخ اگاتھیاس نے بڑا مایوس کن بصرہ کیا ہے، چنانچہ کرسٹن سین لکھتا ہے:

> "اگاتھیاس ..... کے نزدیک یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ایک بادشاہ جو سیاسی اور جنگی معاملات میں اس قدر مصروف ہو، یونانی اور رومی ادبیات کی لفظی اور معنوی خوبیوں کو بہ نظر غائر دیکھ سکے، بالخصوص جب کہ اس کے پیشِ نظر یونانی کتابوں کے صرف وہ ترجمے ہوں جو بقول اس کے (اگاتھیاس کے) ایک انتہا درجے کی ناشائستہ زبان میں کیے گئے ہوں۔ یورینوس جو ..... خسرو کو فلسفہ پڑھاتا تھا، اگاتھیاس کے نزدیک ایک جاہل اور فریبی شخص تھا۔"

یہی نہیں بلکہ ساسانی عہد کے آخری دور کی (جو ظہور اسلام سے کچھ ہی پہلے گزرا تھا) علمی و ری سرگرمیوں کو البیرونی اس تشکیک سے تعبیر کرتا ہے جو قوموں کے اندر زوال اور فکری جمود و ضمحلال کے بعد طاری ہو جایا کرتی ہے۔

کچھ ایسا ہی حال ہندوستان کا بھی تھا۔ اس کا علمی و ثقافتی ماضی کتنا ہی تابناک کیوں نہ رہا ہو، گر ظہور اسلام کے زمانے میں جب بودھ مت کے مقابلے میں "برہمنیت" کو عروج ہوا تو موخرالذکر کے تعصب و تنگ نظری نے اپنے حریفوں کی بیخ کنی کے ساتھ ساتھ ان کی علمی سرگرمیوں کو بھی ٹا ڈالا۔ چنانچہ اگر ان کی علمی و حکمی کارنامے کچھ محفوظ ہیں تو صرف غیر ملکی مثلاً چینی، تبتی یا عرب صنفین کے یہاں ملتے ہیں۔ شروع میں ان کی طب اور ہیئت کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی مگر بلد ہی انھیں اس کی محدودیت کا اندازہ ہو گیا۔ چنانچہ البیرونی نے جو ہندوؤں کے قدیم علوم کو ندہ رکھنے کے لیے مشہور ہے، ایک مستقل کتاب بعنوان

"ان رائے العرب فی مراتب العدد اصوب من رائے الهند فیها"

(اس باب میں کہ مراتب اعداد کے بارے میں ہندوؤں کے مقابلے میں عربوں کی رائے زیادہ صحیح ہے۔)

لمی اور یہ ثابت کیا کہ علم الحساب میں بھی، جو ہندوؤں کا عظیم ترین کارنامہ ہے، عرب فائق تھے۔

۲۔ مشرقی یورپ

یورپ کے مشرقی حصے میں جو شام و مصر سے ملحق تھا، بازنطینی حکومت قائم تھی جس نے یونانی تہذیب و مدنیت کو ورثے میں پایا تھا۔ مگر رومن جباریت نے بہت جلد ان کی علمی و ثقافتی روایات کو فراموش کر دیا۔ چنانچہ ابن خلدون لکھتا ہے:

> "ولما انقرض امر الیونان وصار الامر للقیاصرة واخذوا بدین النصرانیه هجروا تلک العلوم .... وبقیت فی صحفها ودواوینها مخلدة باقیة فی خزائنهم[9]"
>
> (مقدمہ ابن خلدون)

(اور جب یونانیوں کا دور ختم ہو گیا، قیصرانِ روم کے اقتدار کا دور آیا اور انھوں نے مسیحی مذہب اختیار کر لیا تو پھر ان علوم کو بالکل ہی چھوڑ دیا .... اور یہ علوم کتابوں اور رسالوں میں کتب خانوں کے اندر پڑے رہے۔)

دراصل اس علاقے کی علمی و حکمی سرگرمیوں میں بہت پہلے سے جمود و اضمحلال کا گھن لگ چکا تھا۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ۵۶۹ء میں ہوئی اور اس کے چالیس سال قبل ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ جو یونانی فلسفہ و حکمت کے شکستہ آثار میں سے تھا، بند کیا جا چکا تھا۔ اس کی وجہ مسیحی تعصب و تنگ نظری سمجھی جاتی ہے مگر اصل وجہ یہ ہے کہ یونانی عبقریت اب بوڑھی ہو چکی تھی اور اس میں بدلے ہوئے زمانہ کی ثقافتی قیادت کی صلاحیت نہیں رہی تھی۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

یونانی ثقافت حکمائے یونان کی ہزار سالہ فکری مساعی کا نام ہے۔ اس کی ابتدا ثالیس الملطی سے ہوتی ہے، جس کا زمانہ ۶۲۴ لغایت ۵۴۰ قبل مسیح ہے اور انتہا ۵۲۹ء جبکہ ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ قیصر جسٹینین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ اس طویل مدت میں یونانی عبقریت نے متعدد حکما و فلاسفہ پیدا کیے، جنھوں نے منطق و فلسفہ، ریاضی و ہیئت اور طب کے علوم کو سائنٹفک بنیادوں پر مدون کیا۔

لیکن اس ہزار سالہ یونانی علم و حکمت کا ماحصل ارسطو کا فلسفہ تھا۔ قاضی صاعد اندلسی نے

"طبقات الامم" میں لکھا ہے:

> "والی ارسطاطالیس انتہت فلسفۃ الیونانیین وھو خاتمۃ حکمائھم و سید علمائھم[10]"

(اور ارسطو پر یونانیوں کا فلسفہ ختم ہوگیا اور وہ ان کے حکما کا خاتم اور ان کے علما کا سردار ہے)

ارسطو سکندر اعظم کا ہم عصر تھا اور اُس نے موخر الذکر کے سال بھر بعد انتقال کیا۔ اُدھر سکندر کے مرنے پر اس کی وسیع سلطنت اُس کے جنرلوں میں تقسیم ہوگئی۔ مصر بطلیموسی خاندان کے حصے میں آیا اور وہ اپنے ہمراہ یونانی علم و حکمت کو بھی اس ملک میں لے گئے، چنانچہ ان کے عہد حکومت میں اسکندریہ جو اُس زمانہ میں مصر کا پایۂ تخت تھا، یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا گہوارہ بن گیا۔ اس خاندان کی آخری تاجدار (شکسپیر کے ڈرامہ کی مشہور ہیروئن) کلیوپیٹرا تھی، جس پر ۳۰ ق م میں قیصر آگسٹس نے حملہ کر کے مصر کو فتح کر لیا۔

کچھ ہی دن بعد مسیحیت کا ظہور ہوا جو اپنی روز افزوں مقبولیت کی وجہ سے سلطنتِ روما کے لیے خطرہ سمجھی جانے لگی۔ بنا بریں عیسائیوں پر جور و تعدی کا آغاز ہوا۔ اس جور و تعدی کے دوران میں فلاسفہ نے بھی مسیحی مذہب کو ہر طرح ہدف مطاعن بنایا اور پہلے رواقیوں نے اور بعد میں نو فلاطونی فلاسفہ نے عیسائی مذہب کے خلاف اعتراضات کا انبار لگا دیا۔

مگر فلاسفہ عہد کی فکری سرگرمیاں اسی تنگ نظری تک محدود نہ رہیں۔ یونانی عبقریت کے جمود و اضمحلال نے اس تنگ نظری کے ساتھ توہم پرستی کو بھی اپنا شعار بنا لیا اور ترقی پسندی کے بجائے رجعت پسندی ان کا طرۂ امتیاز بن گئی۔ چنانچہ یہ "روشن خیال" حکما محض قومی مذہب کی عصبیت اور مسیحیت بیزاری کی بنا پر پھر شرک و کثرت پرستی کی طرف مائل ہوگئے جیسا کہ ولیم ینسل نے اُن کے بارے میں لکھا ہے:

> "یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن کثرت پرستی نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی[11]۔"

ان متاخر فلاسفۂ یونان میں سب سے اہم نو فلاطونی جماعت تھی جن کا معلم اول فلاطینوس تھا۔ مگر باہمہ "روشن خیالی" وہ بھی مروجہ توہم پرستی کا علمبردار تھا، چنانچہ مشہور مورخ فلسفہ پروفیسر

تھلی اس کے بارے میں لکھتا ہے :

" فلاطینوس شرک و کثرت پرستی کا انکار نہیں کرتا۔ (اس کے نزدیک) دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر میں اچھے اور بُرے جنات اور بھوت پریتوں کا بھی قائل ہے[۱۲]"

اسی طرح ولیم نیسل اُس کے بارے میں لکھتا ہے :

" وہ روایات اور دیو مالا کے دیوتاؤں کی ایسی تاویل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اُس کے نظام تعلیم پر ہو سکے ...... بتوں کی پوجا، پیشین گوئی، دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاثیر و تاثر سے کرتا تھا[۱۳]"

پروفیسر تھلی نے فلاطینوس کے متبعین کے بارے میں لکھا ہے :

" اس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا، عوامی شرک پرستی کی حمایت کی، عیسائی مذہب پر حملے کیے اور جادو اور خرافات میں انہماک اختیار کیا[۱۴]"

فلاطینوس کے ان نوفلاطونی پیروں کا گل سر سبد فرفوریوس (Porphyry) تھا۔ اُس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

" وہ تزکیہ نفس کے لیے ریاضت و مجاہدہ اور قومی مذہب پر اپنے استاد (فلاطینوس) سے بھی زیادہ زور دیتا ہے اور ہر طرح کے توہم پرستانہ معتقدات و اعمال کا قائل ہے جیسے بھوت پریتوں کا عقیدہ، پیشین گوئی، مورتی پوجا، جادو ٹونا وغیرہ[۱۵]"

اسی طرح ولیم نیسل اُس کے بارے میں لکھتا ہے :

" عیسائیوں کے خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مروجہ توہمات سے مدد لیتا ہے ..... خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں، جن کو فی نفسہ بُرا سمجھتا ہے، ان کو بھی عبادت عامہ میں خبیث روحوں کو شکست دینے کے لیے جائز قرار دیتا ہے[۱۶]"

اس " روشن خیال " توہم پرستی کا سب سے بڑا نوفلاطونی علمبردار ایامبلیخس Iamblicus ہے۔ اس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

" ایامبلیخس جو نوفیثاغورثیت اور نوفلاطونیت دونوں کا منبع ہے، فلسفہ کو زیادہ سے

زیادہ اپنے مشرکانہ مذہب کی تائید و اثبات کا ذریعہ بناتا ہے۔ اس کے نظام معتقدات میں توہم پرستی فرفوریوس کے مقابلے میں کہیں زیادہ اہم کردار انجام دیتی ہے[17]۔

اسی طرح ولیم نیسل اس کے متعلق لکھتا ہے :

> " ایاملیخس کے یہاں فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا بھی ہیں . . . ان کے بعد جنات ملائکہ اور ابطال آتے ہیں۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اس ذہنی نظام میں جگہ دیتا ہے بتوں کی پوجا، جھاڑ پھونک، جادو، پیشین گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے[18]۔ "

ظاہر ہے کوئی تہذیب توہم پرستی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس لیے یونانی تہذیب و ثقافت کا خاتمہ بھی، جس کے بچانے کی یہ نوفلاطونی حکما کوشش کر رہے تھے، قدرتی تھا۔ چنانچہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

> " لیکن اب اس فلسفہ میں کوئی جان نہیں رہ گئی تھی۔ قدیم شرک و کثرت پرستی میں جان ڈالنے اور پرانی تہذیب کو بچانے کے سلسلے میں اس کی تمام کوششیں بے سود تھیں۔ یہ فلسفہ اپنی افادیت ختم کر چکا تھا[19]۔ "

اور انجام کار اس فلسفہ کے ختم ہونے کا وقت آ ہی گیا۔ ۵۲۹ء میں قیصر جسٹینین Justinian نے ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کو بند کر دیا اور وہاں کے معلمین کو جلاوطن کر دیا۔ چنانچہ مشہور مورخ فلسفہ ویبر اپنی "تاریخ فلسفہ" میں لکھتا ہے :

> " ۵۲۹ء میں شرک پسند نوافلاطونیت کی آخری جائے پناہ یعنی ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ جہاں برقلس نے تعلیم دی تھی، شہنشاہ جسٹینین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ عہد ماضی کے اس منہدم آثار سے عوام اس درجہ بے پروا تھے کہ شاید ہی کسی نے اس شاہی اعلان کے نتیجے کو درخور اعتنا سمجھا ہو[20]۔ "

یہ ولادت رسول ؐ سے چالیس سال پیشتر کا واقعہ ہے۔ اوپر پروفیسر تھلی کا تبصرہ نقل ہو چکا ہے کہ اس خاتمہ کی وجہ اس "حکمت یونانیاں" کی بے مائگی تھی۔ اس تبصرے کے فوراً بعد فاضل پروفیسر یہ پیشین گوئی کرتا ہے :

> " اب مستقبل اس نئے مذہب کا منتظر تھا، جس کے خلاف اس فلسفہ نے ایڑی چوٹی کا زور

لگا دیا تھا"[21]

یہ "نیا مذہب" پروفیسر موصوف کے خیال میں عیسائی مذہب تھا مگر انسانیت کی بدقسمتی ہے کہ یہ "نیا مذہب" (مسیحیت) اس دور میں نوفلاطونی عہد کی مٹتی ہوئی یونانی ثقافت سے بھی کہیں زیادہ توہم پرست اور عقلیت بیزار ثابت ہوا۔ اس کی ثقافت بیزاری کا اندازہ ذیل کے اجمالی جائزے سے لگایا جا سکتا ہے۔

عرصہ تک مسیحی لوگ رومن امپائر میں معتوب رہے۔ مگر جب ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تخت نشین ہوا تو اس نے کچھ دن بعد عیسائی مذہب اختیار کرلیا۔ اس طرح مسیحیت رومن امپائر کا سرکاری مذہب بن گئی۔ لیکن سیاسی اقتدار ملتے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ مسیحیت اپنے آزار رسانوں سے کہیں زیادہ ظالم اور ستم شعار ثابت ہوئی۔ رومن امپائر کی اگلی دو سو سال کی تاریخ مذہبی تشدد، تنگ نظری اور فرقہ وارانہ کشمکش کی مسلسل داستان ہے۔

چنانچہ قیصر ثاؤذوسیوس Theodocius زمانہ ۳۷۹۔ ۳۹۵ء) کے تخت نشین ہونے پر رومی مملکت کے تمام باشندوں کو جبریہ عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ پادریوں نے بلا کسی استثناء کے تمام مندروں کو برباد کرنا شروع کیا۔ مگر سرافیس کے مندر کے معاملے میں بلوہ ہوگیا۔ بڑی خوں ریزی کے بعد عیسائیوں نے اسے منہدم کرکے گرجا بنالیا۔ اس مذہبی جنون کا افسوسناک پہلو یہ تھا کہ سرافیون کی لائبریری، جو بطلیموس فیلاڈلفیوس کی لائبریری (مشہور کتب خانہ اسکندریہ) کے جل جانے پر قائم ہوئی تھی، ۳۹۱ء میں اس تعصب و تنگ نظری کا شکار ہوگئی اور اس کے بعد کریغٹن ملنی کے لفظوں میں :

> "چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانے کی نگہداشت کی زحمت گوارا کی ہو"[22]

ثاؤذوسیوس کے آخر عہد میں سائرل (Cyril) مصر کا اسقف اعظم بنا۔ اس نے فلسفے کے مدارس کو بھی اپنے تعصب و تنگ نظری کا نشانہ بنایا، کیونکہ اس کے خیال میں یہی مدارس فلسفہ جاہلیت و وثنیت کے مرکز تھے۔ اس کے ایماء سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظر

کا تاریک ترین پہلو عقیل و فہیم ہائی پیشیہ (Hypatia) کا دردناک قتل تھا جو اسکندریہ کی نوفلاطونی جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ گھناؤنا سانحہ ۴۱۵ء میں پیش آیا۔

پادریوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ انھوں نے علم و حکمت کی ترقی کو بھی قانوناً بند کر دیا۔ اس سلسلے میں اُن کی تنگ نظری کا شدید ترین حملہ منطق پر ہوا۔ چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ نے فارابی سے نقل کیا ہے :

> "جاءت النصرانیہ فبطل التعلیم من رومیۃ وبقی بالاسکندریۃ الی ان نظر ملک النصرانیہ فی ذلک واجتمعت الاساقفہ وتشاوروا فیما یترک من ھذا التعلیم وما یبطل فرأوا ان تعلم من کتب المنطق الی آخر الاشکال الوجودیۃ ولا یعلم ما بعدہ لانھم رأوا ان فی ذلک ضرراً علی النصرانیہ وان فیما اطلقوا تعلیمہ ما یستعان بہ علی نصرۃ دینھم۔ فبقی الظاھر من التعلیم ھذا المقدار وما ینظر فیہ من الباقی مستوراً الی ان کان الاسلام بعدہ بمدۃ طویلۃ ..... وکان الذی یتعلم فی ذلک الوقت الی آخر الاشکال الوجودیۃ "[۲۳]
>
> (عیون الانباء فی طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ)

(مسیحیت کا زمانہ آیا اور شہر روم میں فلسفہ کی تعلیم ختم کر دی گئی۔ صرف اسکندریہ میں باقی رہی۔ یہاں تک کہ عیسائیوں کے بادشاہ نے اس مسئلہ پر غور کیا اور پادری لوگوں نے جمع ہو کر باہم مشورہ کیا کہ اس میں سے کتنی تعلیم باقی رہنے دی جائے اور کتنی ختم کر دی جائے۔ تو ان کی یہ رائے ہوئی کہ منطق کی آٹھ کتابوں میں سے " اشکال وجودیہ " کے آخر تک پڑھایا جائے اور اس کے بعد کی پانچ کتابیں نہ پڑھائی جائیں کیونکہ ان کی رائے میں اس سے عیسائی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا اور جس حصے کے پڑھنے پڑھانے کی اجازت دی تھی، اس سے لوگ اپنے مذہب کی تائید میں مدد لے سکتے تھے۔ پس تعلیم کی اتنی ہی مقدار کا رواج رہا اور باقی حصہ مستور رہا، یہاں تک کہ عرصہ دراز کے بعد اسلام مبعوث ہوا ...... اور اس زمانہ میں جو پڑھایا جاتا تھا وہ اشکال وجودیہ کے آخر تک تھا۔)

فارابی کی اس روایت کی تصدیق رینان اور اشٹینشنیڈر نے بھی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ارسطاطالیسی منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ "اناولیطیقاے اولی" (Analyticae Prior) کی ساتویں فصل پر ختم ہوجاتے ہیں۔

ایسے ہمت شکن حالات میں فلسفے کا باقی رہنا تقریباً ناممکن تھا، چنانچہ ماکس مایرہوف Max Meirhof لکھتا ہے:

> "اس زمانہ میں کسی عام مدرسہ فلسفہ کا وجود فرض کرنا بھی مشکل ہے کیونکہ اس وقت سے مذہبی تعصب بڑھتا گیا اور اس نے ذہنی معلمین و تلامذہ کے لیے زندگی دشوار کر دی[24]۔"

اسی تنگ نظری و تعصب کا نقطۂ عروج ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی (۵۲۹ء) تھا۔ اس کے بعد سے یورپ کی تاریخ میں وہ دور شروع ہوا جو "قرون مظلمہ" (Dark Ages) کے نام سے مشہور ہے۔ چنانچہ اس زمانے کے یورپ کی علمی و ثقافتی حالت کے بارے میں ایک فرانسیسی مورخ لکھتا ہے:

> "۵۲۹ء سے لے کر جبکہ قیصر جسٹینیان نے یونانی مدارس کو بند کر دیا تھا، ۱۶۳۷ء تک جبکہ ڈیکارٹ کی 'مقالات بر مناہج' شائع ہوئی، نیند کی ماتی انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی چھوڑ دیا تھا، یا یوں کہیے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تخیل و روایت کے حضور میں لانا ہی بند کر دیا تھا[25]۔"

اسی طرح قرون وسطیٰ کے علماے مغرب کی مساعی فکریہ کے بارے میں ایم۔ ڈی۔ ولف نے دوسرے مورخین کے خیالات بدیں طور نقل کیے ہیں:

> "مثال کے طور پر ٹین کا خیال ہے کہ تیرھویں صدی کے فحول علماء مغرب کا زمانہ محض نالائقوں کا زمانہ ہے جو نفرت و حقارت کے سوا کسی اور بات کا مستحق نہیں ہے۔ اس تاریک عرصے کی تہ میں جو تین صدیاں گزری ہیں، انھوں نے انسان کے عقلی ورثہ میں ایک نئے تصور کا بھی اضافہ نہیں کیا۔ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قرون وسطیٰ پر سے صاف پھاند جانا (نظرانداز کر دینا) ہی بہتر ہے۔ یہ لوگ اس زمانے کو انسانیت کے لیے موجب ننگ و عار سمجھتے ہیں[26]۔"

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس مزعومہ "نئے مذہب" کے گہوارے کے اندر علم و ثقافت کی قیادت پادری طبقہ کے ہاتھ میں تھی، جن کے متعلق بیکن لکھتا ہے:

> "ان کے علوم نے روبانحطاط ہو کر اس طرح بے کار اور غیر صالح مباحث کی شکل اختیار کر لی تھی، جس طرح کوئی عضو یہ سڑ کر متعفن ہو جاتا ہے۔"[27]

بہرحال مشرقی یورپ میں جہاں بازنطینی حکومت قائم تھی، ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی کے بعد کوئی نام کا بھی عالم پیدا نہیں ہوا، چنانچہ ایم۔ ڈی ولف لکھتا ہے:

> "نوفلاطونیت کے آخری علمبردار تامسطیوس اور برقلس وغیرہ کے بازنطینہ (مشرقی رومن امپائر) کے ساتھ تعلقات آمد و رفت تھے لیکن ان کے بعد آٹھویں صدی مسیحی سے پہلے ہمیں وہاں کوئی قابلِ ذکر نام نہیں ملتا۔"[28]

اور آٹھویں صدی مسیحی کا یہ "قابلِ ذکر نام" یوحنائے دمشقی کا ہے جو تاریخ سے زیادہ افسانہ بننے کا مستحق ہے۔

ساتویں صدی مسیحی میں ہرقل نے قدیم علمی عظمت کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی، مگر یہ سب بیکار ثابت ہوئی، چنانچہ ایم۔ ڈی ولف لکھتا ہے:

> "مشرق کے مسیحی شاہنشاہوں نے فلسفہ کا مدرسہ جاری کرنے کی کئی بار کوشش کی تاکہ نیا دارالسلطنت ایتھنز اور اسکندریہ کا حریف بن جائے ..... ۶۱۰ء میں شاہنشاہ ہرقل نے اسکندریہ کے ایک استاد کو قسطنطنیہ بلایا تاکہ اس کی تعلیم سے بازنطینی ذہانت و فطانت اپنے جمود سے بیدار ہو جائے۔ مگر یہ سعی، سعی لاحاصل ہی ثابت ہوئی۔ متوقعہ بیداری کو ظہور میں آنے کے لیے ابھی نسلہا نسل درکار تھیں۔"[29]

۴۔ مغربی یورپ

اس سے بدتر حال مغربی یورپ کا تھا، جس کے بارے میں پروفیسر ہٹی لکھتا ہے:

> "ساتویں اور آٹھویں صدی غالباً ہماری مغربی یورپ کی تہذیبی تاریخ کا تاریک ترین زمانہ ہے۔ یہ لاانتہا جہالت اور بربریت کا عہد تھا، جس کی تباہ کاریوں اور غارت گریوں کے اندر کلاسیکی دور ماضی کے ادبی اور جمالیاتی کارنامے گم ہو کر رہ گئے تھے۔"[30]

غرض اس عہدِ تاریک کا یورپ جہالت و پسماندگی کی اندھیری کوٹھری بنا ہوا تھا، چنانچ ڈریپر لکھتا ہے :

> "یورپ کے ان قدیم باشندوں کے بارے میں مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ بربریت و وحشت کی منزل سے آگے ترقی کر چکے تھے۔ ان کے بدن ناپاک تھے، دماغ توہمات سے بھرے ہوئے تھے، یہ لوگ مزاروں کی کرامات اور جھوٹے ادعائی تبرکات کے متعلق ہر قسم کے بے سروپا افسانوں پر اعتقاد کامل رکھتے تھے۔"[۳۱]

(ب) اسلامی ثقافت کا طلوع و عروج

۱۔ عمومی جائزہ

قرون وسطیٰ کے یورپ کی ظلمت و جہالت کے مقابلے میں اُس عہد کی اسلامی د کی علمی و ثقافتی عظمت و رفعت کا تذکرہ انتہائی نظر فروز ہے۔ ڈریپر عہدِ تاریک کے یو کی جہالت و پسماندگی پر نفرین بھیجنے کے بعد رقم طراز ہے :

> "(اس کے مقابلے میں اندلس کی اسلامی تہذیب کس قدر خوش آئند معلوم ہوتی ہے) جبکہ ہم یورپ کے جنوبی مغربی گوشہ اسپین پر نظر ڈالتے ہیں، جہاں بالکل ہی مختلف حالات کے تحت علم و حکمت کے انوارِ تاباں کی روشنی پھوٹی پڑ رہی تھی۔ مغرب میں ہلال (اسلامی تہذیب) بدر کامل بن کر مشرق (وسطی یورپ) کی طرف جانے والا تھا۔"[۳۲]

دوسرے مقام پر یہ مصنف اندلس (اسپین) کے مسلمان حکمرانوں کی علمی سرپرستی کا ذ کرتے ہوئے لکھتا ہے :

> "جونہی عربوں کو اسپین میں مضبوطی سے قدم جمانے کا موقع ملا، وونہی انھوں نے ایک روشن دور کا آغاز کیا.... قرطبہ کے امیروں نے خود کو علم و ادب کا سرپرست بنا کر ممتاز کر لیا اور ذوقِ سلیم کی ایک ایسی مثال قائم کر دی جو یورپ کے دیسی حکمرانوں کی حالت کے بالکل برعکس تھی۔"[۳۳]

اس کے بعد وہ ان کی علمی سرپرستیوں کا اجمالی جائزہ پیش کرتا ہے :

"انھوں نے بڑے بڑے شہروں میں لائبریریاں قائم کیں۔ کہا جاتا ہے کہ ستر سے زیادہ لائبریریاں اُس زمانے میں موجود تھیں۔ ہر مسجد کے ساتھ ایک عوامی مکتب ہوتا تھا، جہاں غریبوں کے بچوں کو نوشت و خواند اور قرآن مجید کی تعلیم دی جاتی تھی۔ صاحب استطاعت لوگوں کے لیے علمی مجامع (اعلیٰ مدارس) تھے، جہاں ایک بڑا عالم صدر ہوتا تھا۔ قرطبہ، غرناطہ اور دوسرے بڑے شہروں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ ان یونیورسٹیوں میں بعض پروفیسر...... ریاضی و ہیئت کی تعلیم دیتے تھے.... ان کے علاوہ مخصوص فنون کے واسطے خصوصی مدارس تھے، بالخصوص طب کے لیے۔"[۳۴]

ایک اور فاضل کارادی وو (Cara de Vaux) نے لیگیسی آف اسلام رتبہ آرنلڈ کے اندر اپنے مقالے "ریاضی و ہیئت" میں لکھا ہے:

"عربوں (مسلمانوں) نے اُس زمانہ میں اعلیٰ تعلیم اور علم و حکمت کے مطالعہ کو زندہ رکھا جبکہ مسیحی مغرب (یورپ) بربریت و جہالت کے ساتھ جان توڑ لڑائی لڑ رہا تھا۔ ان کی علمی سرگرمیوں کا عہد نویں دسویں صدی میں متعین کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ان کی یہ سرگرمیاں پندرھویں صدی تک جاری رہیں۔ بارھویں صدی کے بعد ہر وہ شخص جسے علم و حکمت کا ذرا سا بھی شوق ہوتا یا حصولِ علم کی تھوڑی سی بھی خواہش ہوتی تو وہ یا مشرق (بغداد) کا سفر کرتا یا اسپین کا۔"[۳۵]

آج فرزندانِ مشرق یورپی و امریکی جامعات میں جا کر حصولِ تعلیم کو فضل و کمال کا طرۂ متیاز سمجھتے ہیں اور ایسا ہونا بھی چاہیے۔ اسلام اپنے پیروؤں پر طلبِ علم کے لیے اقصائے الم کے سفر کو فرض گردانتا ہے۔ وہ علم و حکمت کو مردِ مومن کی متاعِ گم گشتہ قرار دیتا ہے اور ہاں بھی وہ مل سکے اُسے حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ لیکن ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے ۔ یورپی فضلا، عالمِ اسلام کے علمی سفر کو تمغائے فضل و کمال اور سرمایہ فخر و مباہات سمجھتے تھے۔ چنانچہ ڈریپر لکھتا ہے کہ تحصیلِ علم کے لیے اسپین کا سفر شائقینِ علم و حکمت نے دسویں صدی مسیحی ہی سے شروع کر دیا تھا:

"دسویں صدی مسیحی ہی سے جن لوگوں کو حصولِ علم کا شوق ہوتا، یا تہذیب و ثقافت کا ذوق

> رکھتے، وہ ہمسایہ ممالک سے اسپین پہنچے اور بعد کے زمانے میں تو اس رسم پر لوگوں کا عمل بہت زیادہ بڑھ گیا، بالخصوص جبکہ گربرٹ نے اپنی غیر معمولی ترقی سے ایک شاندار مثال قائم کردی۔ کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، وہ قرطبہ کی اسلامی یونیورسٹی ہی سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد پوپ کے عہدہ پر فائز ہوا۔"[۳۶]

مگر قرون وسطیٰ کے یورپی فضلا میں گربرٹ (جو آگے چل کر سلوسٹر دوم کے نام سے پاپائے روم بنا) ہی اکیلا شخص نہیں ہے، جس نے اسلامی اسپین کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی ہو۔ قرطبہ اور غرناطہ کی یونیورسٹیاں اُس زمانے میں یورپی فضلا سے بھری رہتی تھیں اور یہیں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ مغربی تہذیب و ثقافت کے شمع بردار بنتے تھے۔ ڈریپر لکھتا ہے:

> "اسپین کی یونیورسٹیاں اقطاعِ یورپ کے علماء دینیات سے بھری رہتی تھیں۔ پیٹر دی ویز ایبل جو ابیلارڈ کا دوست اور مربی تھا، جس نے قرطبہ میں کافی وقت گزارا تھا اور جو نہ صرف روانی سے عربی بول سکتا تھا، بلکہ جس نے قرآن کریم کا لاطینی زبان میں ترجمہ بھی کیا تھا، بیان کرتا ہے کہ جب وہ پہلی مرتبہ اسپین پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ یورپ حتیٰ کہ انگلستان کے بہت سے تعلیم یافتہ اشخاص وہاں ہیئت کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔"[۳۷]

ڈریپر نے اسلامی اسپین ہی کی علمی سرگرمیوں کا خصوصیت سے مطالعہ کیا تھا، ورنہ اسپین سے زیادہ علم و حکمت کا چرچا عراق و ایران میں تھا۔ مگر اس کے تذکرے کے لیے ایک مستقل مضمون درکار ہے۔

۲۔ فضلائے اسلام

جن فضلائے روزگار نے اسلامی ثقافت کے فروغ میں حصہ لیا، ان کی تعداد حدِ حساب سے باہر ہے۔ لیکن ان میں سے جن باکمالوں نے فکرِ انسانی کی تاریخ میں سنگِ میل کی حیثیت حاصل کرلی ہے، اُن میں سے بعض مشاہیر کا گوشوارہ ذیل میں دیا جاتا ہے۔

الف۔ منطق و فلسفہ: ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی، ابو العباس احمد بن الطیب السرخسی، ابو زید احمد بن سہل البلخی، ابو نصر الفارابی، ابو الحسن العامری، شیخ بو علی سینا، ابو العباس اللوکری، عمر الخیام، ابو البرکات بغدادی، ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد،

شہاب الدین سہروردی مقتول، امام فخر الدین رازی، محقق نصیر الدین طوسی، علامہ قطب الدین شیرازی، سراج الدین ارموی، افضل الدین خونجی، اثیر الدین ابہری، نجم الدین کاتبی، محقق دوانی، مرزا جان شیرازی، میر باقر داماد، ملا صدر الدین شیرازی، ملا محمود جونپوری، میر زاہد ہروی، ملا محب اللہ بہاری۔

ب۔ طب: علی بن ابن الطبری، ابوبکر محمد بن زکریا الرازی، علی بن العباس المجوسی، ابو منصور قمری، شیخ بو علی سینا، ابن رضوان مصری، ابو القاسم زہراوی، ابن زہر، علی بن عیسیٰ الکحال، ابن النفیس۔

ج۔ ریاضی وہندسہ: محمد بن موسی الخوارزمی، عباس بن سعید الجوہری، سند بن علی، بنو موسیٰ، علی بن عیسیٰ الماہانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، ابراہیم بن سنان، ابو کامل شجاع بن اسلم، ابو جعفر الخازن، ابو الوفاء البوزجانی، ابو سہل ویجن بن رستم الکوہی، ابو نصر بن عراق، ابن الہیثم، ابو الجود، ابوبکر الکرخی، الاستاذ المختص ابو الحسن علی بن احمد انسوی، عمر خیام، ابو الفتح محمود اصفہانی، محقق نصیر الدین طوسی، شمس الدین سمرقندی۔

د۔ ہیئت: محمد بن ابراہیم الفزاری، یعقوب بن طارق، محمد بن موسیٰ الخوارزمی، یحییٰ بن ابی منصور، خالد بن عبد الملک المروزی، عباس بن سعید الجوہری، سند بن علی، الکندی، حبش الحاسب، ابو معشر البلخی، ابو حنیفہ الدینوری، جابر بن سنان البتانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، سلیمان بن عصمہ، عبد العزیز الہاشمی، ابو جعفر الخازن، ابن الاعلم، کوشیار بن لبان، احمد بن عبد الجلیل السجزی، عبد الرحمٰن الصوفی، ابو سہل ویجن بن رستم الکوہی، ابو الوفاء البوزجانی، ابو حامد الصغانی، ابو محمود الخجندی، ابو الحسن علی بن احمد انسوی، ابو نصر بن عراق، ابو ریحان البیرونی، محمد بن احمد المعموری، عمر الخیام، ابو الفتح عبد الرحمٰن الخازن، ابن یونس (صاحب الزیج الحاکمی) ابن الصفار، ابن السمح، الزرقیال، بہاء الدین ابو محمد الخرقی، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی، محی الدین مغربی، محمود بن عمر الجغمینی، الغ بیگ، غیاث الدین کاشی، قاضی زادہ رومی، مولانا علاء الدین قوشجی، میرم چلپی، ملا فرید منجم، امام الدین ریاضی، مرزا خیر اللہ مہندس۔

جغرافیہ: ابن خردازبہ، ابن واضح الیعقوبی، ابو الحسن المسعودی، ابن رستہ،

الجیہانی، ابن الفقیہ، ابن حوقل، المقدسی ابن حائک الہمدانی، الادریسی، ابوالفداء، البکری، یاقوت، حمداللہ مستوفی۔

تاریخ : ابن اسحاق، ابن ہشام، الواقدی، ابن سعد، المدائنی، الکلبی، البلاذری، ابوالحسن المسعودی، ابن قتیبہ، ابن جریر الطبری، ابوریحان البیرونی، ابن مسکویہ، ابن الاثیر، ابن الکثیر، ابوالفداء، ابن خلدون، عطاملک جوینی، حمداللہ مستوفی، رشیدالدین فضل اللہ، ابن الندیم، قاضی صاعد اندلسی، شہرستانی، ابن القفطی، ابن ابی اُصیبعہ، ابوالحسن البیہقی، منہاج سراج جوزجانی، ضیاء الدین برنی، ابوالفضل، عبدالقادر بدایونی، فرشتہ وغیرہم۔

یہ تو وہ فضلاء ہیں جو صرف دنیوی علوم میں اپنے اپنے وقت کے باکمال تھے۔ رہے علماے دینیات تو اُن کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی ہے۔

۳۔ مسلمانوں کے علمی کمالات

لیکن یہ حضرات محض عالم ہی نہیں تھے بلکہ جیّد مفکّر بھی تھے، جن کی دقتِ نظر اور جدّتِ فکر نے علم و حکمت کے ذخیرے میں بیش بہا اضافے کیے۔ ذیل میں نمونۃً صرف ریاضی و ہیئت میں اُن کی عبقریت کے متعلق مبصرینِ یورپ نے جو تبصرہ کیا ہے، درج کیا جاتا ہے۔

والفضل ما یشہد بہ الاعداء (ماشہدت بہ الاعداء)
(بڑائی تو وہی ہے جس کا اقرار مخالفین بھی کریں)
کارادی وو لکھتا ہے :

> "عربوں (مسلمانوں) نے سائنس میں واقعی بڑے کمالات حاصل کیے۔ انھوں نے صفر کا استعمال (یا ترقیم اعداد کا طریقہ) سکھایا، اگرچہ انھوں نے اسے ایجاد نہیں کیا تھا اور اس طرح وہ روزانہ زندگی کے علم الحساب کے بانی بن گئے۔ انھوں نے علم الجبر والمقابلہ کو ایک تحقیقی علم بنا دیا اور اسے بہت زیادہ ترقی دی۔ انھوں نے تحلیلی ہندسہ کی بنیاد ڈالی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ علم المثلثات المستویہ اور علم المثلثات الکرویہ کے بانی تھے جو صحیح بات تو یہ ہے کہ اُن کے زمانے سے پہلے وجود ہی میں نہیں آئے تھے۔ علم الہیئت میں انھوں نے قیمتی مشاہدات کیے[۳۸]"

اسی طرح مشہور مورخ ریاضیات کاجوری نے "تاریخ ریاضیات" میں لکھا ہے :

> "پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ انھیں اور بعض نظریات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔"[۳۹]

کاجوری نے دوسری جگہ لکھا ہے:

> "ہم عربوں میں ایک قابل تعریف علمی سرگرمی پاتے ہیں، خوش قسمتی سے انھیں ایسے فرمانروا ملے تھے، جنھوں نے اپنی جود و سخا سے علمی تحقیقات کی ترقی میں بڑی مدد دی۔ خلفاء کے دربار میں اہل علم کے لیے کتب خانوں اور رصد گاہوں کا انتظام تھا۔ عرب مصنفین نے ہیئت اور ریاضی میں بکثرت کتابیں تصنیف کیں۔"[۴۰]

اس کے ساتھ اُس نے مسلمانوں پر جدت فکر سے محروم ہونے کے الزام کی تردید بھی کی ہے۔ وہ کہتا ہے:

> "کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے۔ لیکن اُن کی تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس رائے پر نظر ثانی کریں۔ انھیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔ انھوں نے درجہ سوم کی مساواتوں کو ہندسی طور پر حل کیا، علم المثلثات کو نمایاں درجہ تک مکمل کیا اور ریاضی، طبیعیات اور علم المثلثات میں بکثرت اہم اضافے کیے۔"[۴۱]

خصوصیت کے ساتھ اُس نے اُن کی الجبرائی دریافتوں کے بارے میں لکھا ہے:

> "عرب درجہ دوم کی مساواتوں کے ہندسی حل سے واقف تھے۔ اب تیسرے درجہ کی مساواتوں کو ہندسی طور پر حل کرنے کی کوشش کی گئی .... فصولِ مخروطیہ کے تقاطع کی مدد سے درجہ سوم کی مساواتوں کا حل علم الجبر والمقابلہ کی ترقی میں عربوں کا سب سے بڑا کارنامہ ہے .... لیکن مغرب (یورپ) میں عربوں کا تیسرے درجہ کی مساواتوں کا حل قریبی زمانے تک غیر معلوم تھا۔"[۴۲]

اسی طرح اس نے اُن کی ہیئتی سرگرمیوں کے بارے میں لکھا ہے:

> "ہیئتی جداول (زیجیں) اور آلات رصدیہ مکمل کیے گئے۔ رصد خانے تعمیر کیے گئے اور مسلسل مشاہدات فلکی کے قلمبند کرنے کا انتظام کیا گیا۔"[۴۳]

طب کے اندر چھ صدیوں تک شیخ بو علی سینا کی کتاب "القانون" یورپی یونیورسٹیوں میں داخل نصاب رہی۔ اس سے پہلے علی بن العباس المجوسی کی "کامل الصناعہ" کا رواج تھا۔ ان کے علاوہ ابوبکر بن زکریا الرازی کی بہت سی طبی تصانیف وہاں مروج تھیں۔

۴۔ مسلمانوں کے اوریجنل علمی نظریات

اوپر کاجوری کا قول مذکور ہوچکا ہے:

> "کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے۔ لیکن اُن تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس رائے پر نظر ثانی کریں۔ انھیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔"[۴۴]

مگر یہ ایک انصاف پسند مورخ کا اجمالی تبصرہ ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمانوں کے اوریجنل علمی نظریات کا تفصیلی تذکرہ مرتب کیا جائے۔

یونانی منطق میں صرف قیاس (Syllogism) کو اہمیت دی جاتی تھی۔ استقراء (Induction) اور تمثیل (Analogy) کو درخور اعتناء نہیں سمجھا جاتا تھا۔ مگر منطق کے مسلمان نقادوں نے "استقراء" کی اہمیت پر بھی زور دیا اور فقہائے کرام نے "تمثیل" کے مباحث کا بڑی دقتِ نظر سے مطالعہ کیا۔

طب میں "دورانِ خون" کے نظریہ کا انکشاف ہاروے کا کارنامہ بتایا جاتا ہے۔ مگر اس کا شرف ابن النفیس کو پہنچتا ہے۔

ہیئت میں گردش ارضی کے نظریے کا انتساب کوپرنیکس کی جانب کیا جاتا ہے۔ مگر آج سے ایک ہزار سال پہلے اس نظریہ کا سرگرم علمبردار احمد بن عبدالجلیل السجزی تھا جس نے اپنا اصطرلاب ہی اس اصول پر بنایا تھا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ عرصے تک بیرونی بھی اس نظریے کی طرف مائل رہا۔

قمر کے اختلاف ثالث کی دریافت کا شرف ٹیکو براہے کو دیا جاتا ہے مگر اس کا مستحق ابوالوفاء البوزجانی ہے۔

کاجوری کا مرقوم الذیل تبصرہ بھی توضیحی مطالعہ وتحقیق کا مقتضی ہے:

"پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ انھیں ان اوریجنل نظریات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔"[۴۵]

مثلاً اُقلیدس کے "خطوط متوازی کے مصادرہ (Parallel Postulate) کا وہ بدل جو "پلے فیر صاحب کے علوم متعارفہ (Playfairs' Axion) کے نام سے موسوم ہے ایک انگریز ہندسہ دان پلے فیر کی دریافت بتایا جاتا ہے، جسے اس نے اپنے " اصول اقلیدس" کے ایڈیشن مرتبہ ۱۷۹۵ء میں لکھا تھا۔ بعد کے ریاضی دانوں نے بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی داد دی۔ مگر آج اُس بدنصیب کو کوئی نہیں جانتا جس نے سب سے پہلے اسے دریافت کیا تھا۔ وہ غریب ابن الہیثم تھا جس نے پلے فیر سے آٹھ سو سال قبل اس حقیقت کو پا لیا تھا اور پلے فیر سے کوئی ساڑھے پانچ سو سال قبل محقق طوسی نے اپنے " الرسالہ الشافیہ" میں اس کو بالتصریح ابن الہیثم کی طرف منسوب کیا تھا۔ پلے فیر صاحب کا علوم متعارفہ حسب ذیل ہے :

"Two intersecting straight lines can not be paral el to one and the same."

اور بعینہٖ یہی الفاظ ابن الہثیم کے ہیں :

" الخطان المستقیمان المتقاطعان لا یوازیان خطاً واحداً مستقیماً"

(ایک دوسرے کو کاٹنے والے دو خط مستقیم ایک ہی خط مستقیم کے متوازی نہیں ہو سکتے)

مثلث کے رقبہ کا ضابطہ جو تمام ارضی مساحت (Geodetic Survey) کی بنیاد ہے یعنی

$$\text{Area of } \triangle ABC = S(S-a)(S-b)(S-c)$$

$$\text{Where } S = \frac{a+b+c}{2}$$

اس ضابطہ کے دریافت کنندہ کا نام معلوم نہیں لیکن مغرب کے تفوق کے نتیجے میں اسے ایرن اسکندرانی کی دریافت بتا دیا جاتا ہے حالانکہ یہ عہد اسلام کے مسلمان ہندسوں کے

ایک مشہور خاندان کی دریافت ہے جو تاریخ میں بنو موسیٰ کے نام سے مشہور ہے۔ بنو موسیٰ نے ہندسی مسائل پر ایک رسالہ بعنوان " رسالہ فی ساحۃ الکرہ " لکھا تھا۔ اس کے اندر جن مسائل کے باب میں انھوں نے متقدمین میں سے کسی کی خوشہ چینی کی تھی۔ بڑی فراخدلی کے ساتھ اس کی صراحت کردی ہے اور جن کے باب میں وہ کسی کے رہینِ منت نہیں ہیں۔ ان کی بھی تصریح کردی ہے۔ مثلث کے رقبہ کا ضابطہ بھی ان کی تصریح کے مطابق انھیں کی دریافت ہے۔

علم المثلثات الکرویہ کا مشہور ضابطہ

$$\frac{\sin A}{a} = \frac{\sin B}{b} = \frac{\sin C}{c}$$

جس نے بطلیموس کی "شکل القطاع" کے پیچیدہ اعمال سے ہندسین کو بے نیاز کردیا تھا

نیپیر کی جانب منسوب کرکے

Napier's Analogy

کے نام سے موسوم کردیا جاتا ہے، مگر یہ مسلمان مہندس ابوالوفا، البوزجانی یا ابونصر بن عراق (استاد ابوریحان البیرونی) کی دریافت ہے۔

مزید تفصیل موجب طوالت ہوگی۔

غرض یورپ جو آج علم و حکمت کی روشنی سے بقعہ نور بنا ہوا ہے، عرصے تک مسلمانوں ہی سے کسبِ نور کرتا رہا۔ پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

> "مغربی یورپ عربی متون کے تراجم نیز عرب فلاسفہ کے نظامہائے فکر اور اُن کی شروح کے ذریعہ سب سے پہلے ارسطاطالیسی تصانیف سے واقف ہوا۔"[۴۶]

تھلی دوسری جگہ لکھتا ہے :

> " ریاضیات، علم الہیئت اور طب میں یونانیوں کے شاہکار .... ارسطو اور اس کے بعض یونانی شارحین کی تصانیف . . . اور مشاہیر عرب اور یہودی فلاسفہ اور ارسطو کے شارحین (کی کتابیں) اُن لاطینی تراجم کے ذریعہ متعارف ہو رہی تھیں، جو عربی متون سے کیے گئے تھے۔"[۴۷]

یہ ہے اسلامی ثقافت کا ایک مجمل خاکہ جو یقیناً اتنا ہی تابناک و درخشاں ہے جس قدر اس کا پس منظر تاریک و مظلم تھا۔ اس پر اس کے متبعین کی پس ماندگی کے پیش نظر مشکل ہی سے یقین آئے گا۔ مگر آنا چاہیے کیونکہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے جسے معاندین کی مخالفانہ سرگرمیاں بھی جھٹلا نہیں سکتیں، بلکہ وہ اس کی تصدیق پر مجبور ہیں

والفضل ما شهدت به الاعداء

کیا تاریخ کا اس جیسا درخشاں دور اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے اور اس کے ان گوشوں کو جو اس درخشاں دور کے نام لیواؤں کی غفلت سے اوجھل ہو چکے ہیں تحقیقی سرگرمیوں کا موضوع بنایا جائے۔

(باقی)

مصادر و مراجع:

۱۔ قاضی صاعد اندلسی: طبقات الامم۔ ۶۸

۲۔ ایضاً۔ ۷۰

۳۔ عبدالرحمٰن الصوفی: کتاب صور الکواکب۔ ۷

"وجدت فی الانواء کتبا کثیرة اتمها واکملها فی فنه کتاب ابی حنیفة الدینوری فانه یدل علی معرفة تامة بالاخبار الواردة عن العرب فی ذلک واشعارها واسجاعها فوق معرفة غیره ممن الفوا الکتب فی هذا الفن"

(مجھے علم الانواء میں بہت سی کتابیں ملیں مگر ان میں سب سے زیادہ مکمل ابوحنیفہ دینوری کی کتاب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسے ان روایات کے اوپر جو اس باب میں عربوں سے منقول ہیں اور جو اشعار و اسجاع اس باب میں ان سے مروی ہیں دوسرے مصنفین کتب انواء سے زیادہ معرفت تامہ حاصل تھی۔)

۴۔ ابن قتیبہ: کتاب الانواء

۵۔ ابوریحان البیرونی: الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ۔

۶۔ طبقات الامم۔ ۷۰

۷۔ ابن خلدون : مقدمہ۔ ۲۴۳

۸۔ کرسٹن سین : ایران بعہد ساسانیان - ۴، ۵

۹۔ ابن خلدون : مقدمہ۔ ۵۲۶

۱۰۔ طبقات الامم۔

۱۱۔ ولہلم نیسل : مختصر تاریخ فلسفہ یونان

12 . Thilly :— History of Philosophy P. 118

۱۳۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان

14 . Thilly :— History of Philosophy P. 118

15. ibid; p. 118

17. Thilly : History of Philosophy, p. 118

19. Thilly's History of Philosophy, p. 119
20. Weber : History of Philosophy, p. 142
21. Thilly : History of Philosophy, p. 119
22. Crakon Milne : History of Egypt under Roman Rule, p. 95

۲۳۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء، لابن ابی اصیبعہ ؛ جلد ثانی ۔ ص ۱۳۵)

25. M. De. Wulf: Scholasticism Old and New, p. 6
26. Ibid, p. 5
27. Ibid, p. 4
28. M. De. Wulf : Medieval Philosophy, p. 223
29. Ibid, p. 21
40. Thilly : History of Philosophy, p. 132
31. Draper : History of Intellectual Development of Europe, vol. II. p. 42.
32. ibid, p. 42
33. ibid, p. 30
34. ibid, p. 36
35. Arnold : Legacy of Islam, p. 377
36. Draper : History of Intellectual Development of Europe, vol. II. p. 36
37. ibid, p. 30
38. Arnold: Legacy of Islam, p. 375

39. F. Cajosi : History of Mathematics, p. 112
40. ibid, p. 111
41. ibid, 116
42. ibid, p. 112
43. ibid, p. 102
44. ibid, p. 112
45. ibid, 112
46. Thilly : History of Philosophy, p. 163
47. ibid, p. 162

پردہ قرآن و حدیث میں

ایک کتاب کا تعارف

وحید الدین خاں صاحب

حجاب المرأۃ المسلمہ فی الکتاب والسنۃ

تالیف : محمد ناصر الدین الالبانی (شامی)
صفحات : ۱۲۲ ۔ قیمت : ۲۰۰ قرش ۔ ناشر : المکتب الاسلامی ، بیروت (لبنان)

ہمارے پیشِ نظر اس عربی کتاب کا تیسرا اڈیشن (۱۳۸۹ھ) ہے جو ابتدائی اڈیشنوں کے مقابلے میں مزید اضافوں کے ساتھ شائع کیا گیا ہے۔ اس میں مصنف کے بیان کے مطابق ، قرآن وحدیث کی روشنی میں پردے کے مسئلے کی تحقیق کی گئی ہے۔

مصنف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عورت کا چہرہ لازماً پردے میں شامل نہیں ہے (وجہ المرأۃ لیس بعورۃ) اگرچہ انھیں یہ بھی اعتراف ہے کہ اس کا چھپانا زیادہ بہتر ہے (الستر ہو افضل) وہ ان لوگوں سے متفق نہیں ہیں جو چہرے کو اگرچہ لازمی طور پر ستر میں شامل نہیں سمجھتے مگر فسادِ زمانہ کی بنا پر اسبابِ فتنہ کی روک تھام کے لیے (سداً للذریعہ) اس کو چھپانا ضروری قرار دیتے ہیں۔

اس سلسلے میں انھوں نے جن روایات سے استدلال کیا ہے ، ان میں سے ایک یہ بھی ہے :

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت :	حضرت عائشہ نے فرمایا : مسلم خواتین رسول اللہ
کن نساء المومنات یشہدن مع النبی	صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فجر کی نماز میں شریک ہوتی

تھیں، چادر میں لپٹی ہوئی، پھر نماز کے بعد اپنے گھروں کو واپس ہوتی تھیں اور اس وقت اتنا اندھیرا ہوتا تھا کہ پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر متلفعات بمروطهن ثم ينقلبن الى بيوتهن حين يقضين الصلاة لا يعرفن من الغلس (صفحہ ۳۰)

اس سے معلوم ہوا کہ ان عورتوں کا چہرہ کھلا ہوتا تھا کیونکہ اگر چہرہ کھلا ہوا نہ ہو تو ان کو پہچاننے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ "اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں" یہ جملہ اس وقت بامعنی ہے جبکہ ان کا چہرہ، جس سے کہ آدمی حقیقۃً پہچانا جاتا ہے، کھلا ہوا ہو۔

اسی طرح عورتوں کے ہاتھ کے شاملِ ستر نہ ہونے کے سلسلے میں انھوں نے ابنِ عباسؓ کی مشہور روایت نقل کی ہے جس میں آیا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے سامنے تقریر فرمائی اور انھیں صدقے کی تلقین کی۔ اس کے بعد حضرت بلالؓ نے اپنا کپڑا پھیلایا تو عورتیں اپنے چھلّے اور انگوٹھی نکال نکال کر اس میں ڈالنے لگیں۔

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد، صاحب کتاب، ابن حزم کا قول نقل کرتے ہیں:

ابن عباس نے آنحضرتؐ کی موجودگی میں عورتوں کے ہاتھوں کو دیکھا۔ پس ثابت ہوا کہ عورتوں کا ہاتھ اور چہرہ دونوں چھپانے والی چیزیں نہیں ہیں۔ البتہ ان کے سوا جسم کے جو حصّے ہیں، ان کا چھپانا ضروری ہے۔

فهذا ابن عباس بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى أيديهن فصح ان اليد من المرأة والوجه ليسا بعورة وما عداهما ففرض ستره (۳۱)

"آج کل کی عورتیں زیب و زینت میں جن بیہودہ طریقوں تک پہنچ گئی ہیں" وہ لکھتے ہیں "ان کو دیکھ کر میرا دل پھٹ جاتا ہے۔ مگر اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ وہ چیز جس کو اللہ نے مباح رکھا ہو، اس کو ہم حرام ٹھہرائیں۔" وہ لکھتے ہیں کہ قرآنی آیات، سنتِ محمدی اور آثار سلف کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت جب گھر سے باہر نکلے تو اس پر واجب ہے کہ وہ اپنے پورے بدن کو چھپائے اور اپنی زینت کا کوئی حصہ ظاہر نہ ہونے دے، ماسوا وجہ اور کفین (چہرہ اور دونوں ہاتھوں) کے۔

ان کی تحقیق کے مطابق شرائط حجاب حسب ذیل ہیں:

۱۔ پورے بدن کو چھپانا اِلّا وہ جو مستثنیٰ کیا گیا ہو۔
۲۔ ایسا حجاب نہ اختیار کیا جائے جو بذات خود زینت بن جائے۔
۳۔ لباس باریک کپڑے کا نہ ہو جس سے بدن جھلکے۔
۴۔ کشادہ لباس ہو، تنگ نہ ہو۔
۵۔ خوشبو میں بسا ہوا نہ ہو۔
۶۔ مرد کے مشابہ نہ ہو۔
۷۔ کافر عورتوں کے مشابہ نہ ہو۔
۸۔ شہرت کا لباس نہ ہو۔

حجاب کی پہلی شرط کا ماخذ، مصنف کے نزدیک سورۂ نور کی آیت ۳۱، اور سورۂ احزاب کی آیت ۵۹ ہے۔ یہ دونوں آیتیں حسب ذیل ہیں:

وقل للمومنات یغضضن من ابصارھن و یحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الاما ظھر منھا، ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او آبائھن او آباء بعولتھن او ابنائھن او ابناء بعولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او بنی اخواتھن او نسائھن او ما ملکت ایمانھن او التابعین غیر اولی الاربة من الرجال او الطفل الذین لم یظھروا علی عورات النساء ولا یضربن بارجلھن لیعلم ما یخفین من زینتھن وتوبوا الی اللہ جمیعا ایھا المومنون لعلکم تفلحون۔ (نور - ۳۱)

اور کہہ دو مومن عورتوں سے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں۔ سوا اس کے جو اس میں سے ظاہر ہو جائے اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہیں اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں سوا اپنے شوہروں کے یا اپنے باپ پر یا اپنے شوہر کے باپ پر یا اپنے بیٹوں پر یا اپنے شوہر کے بیٹوں پر یا اپنے بھائیوں پر یا اپنے بھائیوں کے بیٹوں پر یا اپنی بہنوں کے بیٹوں پر یا اپنی عورتوں پر یا اپنی لونڈیوں پر یا جو طفیلی کے طور پر رہتے ہوں اور ان کو ذرا توجہ نہ ہو یا ایسے لڑکوں پر جو عورتوں کے پردے کی باتوں سے ابھی ناواقف ہیں اور اپنے پاؤں زور سے نہ ماریں کہ ان کا مخفی زیور معلوم

ہو جائے۔ اور مسلمانو تم سب اللہ کے سامنے توبہ کرو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

دوسری آیت یہ ہے:

یا ایہا النبی قل لازواجک وبناتک و نساء المومنین یدنین علیھن من جلابیبھن ذلک ادنی ان یعرفن فلا یؤذین وکان اللہ غفورا رحیما۔ (احزاب ۵۹)

اے نبی کہدو اپنی بیویوں سے اور اپنی لڑکیوں سے اور مسلمانوں کی بیویوں سے کہ لٹکا لیا کریں اپنے اوپر اپنی چادریں۔ اس سے جلدی پہچان ہو جایا کرے گی اور آواز نہ دی جائے گی اور اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

سورۂ نور کی آیت کے سلسلے میں احادیث سے استدلال کرتے ہوئے انھوں نے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں الا ما ظھر منھا سے وجہ اور کفین (چہرہ اور ہاتھوں) کا استثنا مراد ہے۔

سورۂ احزاب کی آیت کے سلسلے میں، مختلف احادیث کا مطالعہ کرنے کے بعد، وہ لکھتے ہیں:

فیستفاد مما ذکرنا ان ستر المرأة لوجھھا ببرقع او نحوھا مما ھو معروف الیوم عند النساء المحصنات امر مشروع محمود وان کان لا یجب ذلک علیھا، بل من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج (صفحہ ۳)

جو شواہد ہم نے درج کیے ہیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورت کا برقع یا اور کسی چیز سے اپنے چہرے کو چھپانا مشروع اور پسندیدہ ہے۔ اگرچہ وہ اس پر لازم نہیں، اس طریقے پر عمل کرنا احسن ہے مگر جو عمل نہ کرے تو اس پر کوئی حرج نہیں

۲۔ حجاب کی دوسری شرط، مصنف کی تحقیق کے مطابق یہ ہے کہ بذات خود زینت نہ ہو۔ قرآن میں اس کو "تبرج" کہا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوا ہے:

وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن، تبرج الجاھلیة الاولی واقمن الصلوٰة وآتین الزکوٰة واطعن اللہ ورسولہ انما یرید اللہ

اور تم اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور قدیم زمانۂ جاہلیت کے مطابق مت پھرو اور تم نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو اور اللہ اور اس کے رسول ؐ کی

ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا۔ (احزاب - ۳۳)

اطاعت کرو۔ اللہ کو یہ منظور ہے کہ اے گھر والو تم سے آلودگی کو دور رکھے اور تم کو ہر طرح پاک صاف کرے۔

مصنف کے نزدیک، اس حکم کا منشا یہ ہے کہ عورت اپنی زینت اور محاسن کو اس طرح ظاہر نہ کرے کہ اس سے دیکھنے والوں میں میلان اور شہوت پیدا ہو۔ وہ لکھتے ہیں:

والمقصود من الامر بالجلباب انما ستر زينة المراة فلا يعقل حينئذ ان يكون الجلباب نفسه زينة۔

جلباب لٹکانے کا حکم اس لیے ہے کہ عورت کی زینت کو چھپایا جائے۔ اس لیے ناقابلِ تصور ہے کہ جلباب خود بھی ایک زینت بن جائے۔

(صفحہ ۵۵)

مصنف لکھتے ہیں کہ تبرج سے بچنے کی اسلام میں اتنی زیادہ اہمیت ہے کہ اس کو شرک اور زنا اور سرقہ جیسی حرام چیزوں کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے متعلق حدیثیں جمع کر دی ہیں۔

۳۔ مصنف کی تقسیم کے مطابق حجاب کی تیسری شرط یہ ہے کہ کپڑا باریک نہ ہو:

فان الستر لا يتحقق به، واما الشفاف فانه يزيد المرأة فتنة وزينة (صفحہ ۵۶)

کیونکہ اس کی موجودگی میں پردہ پردہ نہیں ہو سکتا اور باریک کپڑا، جس سے بدن جھلکے، عورت کے زینت اور فتنہ میں اضافہ کرتا ہے۔

اس سلسلے میں انھوں نے مختلف حدیثیں نقل کی ہیں۔ مثلاً

سيكون فى آخر امتى نساء كاسيات عاريات

میری اُمت کے آخری دور میں ایسی عورتیں ہوں گی جو پہن کر بھی ننگی دکھائی دیں گی۔

۴۔ حجاب کی چوتھی شرط، مصنف کے نزدیک، یہ ہے کہ کپڑا ڈھیلا ڈھالا ہو۔ اس سلسلے میں انھوں نے اپنی تائید میں مختلف حدیثیں نقل کی ہیں۔ آخر میں انھوں نے حضرت فاطمہؓ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ انھوں نے اس کو ناپسند کیا کہ مرنے کے بعد عورت کو ایسے کپڑے میں لپیٹا جائے جس سے اس کا عورت ہونا ظاہر ہوتا ہو۔ نقلِ روایت کے بعد لکھتے ہیں:

فانظر الى فاطمة بضعة النبي صلى الله عليہ وسلم كيف استقبحت ان يصف الثوب المرأة وهي ميتة فلا شك ان وصفه اياها وهي حية اقبح واقبح (صفحہ ۶۳)

پس دیکھو کہ نبیؐ کی جگر گوشہ فاطمہ نے مردہ عورت تک کو ایسے کپڑے میں رکھنا قبیح قرار دیا جس میں اس کی نسوانی اعضا ظاہر ہوتے ہوں۔ پھر زندہ عورت کا ایسے لباس میں ہونا تو اور زیادہ برا ہوگا۔

۵۔ حجاب کی پانچویں شرط یہ ہے کہ کپڑا خوشبو میں بسا ہوا نہ ہو۔

”بہت سی احادیث ہیں جو عورت کو اس سے روکتی ہیں کہ وہ خوشبو لگا کر باہر نکلے“ پھر ج روایتیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قال ابن دقيق العيد ”وفيه حرمة التطيب على مريدة الخروج الى المسجد لما فيه من تحريك داعية شهوة الرجال“ قلت فاذا كان ذلك حراما على مريدة المسجد فماذا يكون الحكم على مريدة السوق والازقة والشوارع، لاشك انه اشد حرمة واكبر اثما، وقد ذكر الهيثمي في الزواجر ان خروج المرأة من بيتها متعطرة متزينة من الكبائر ولو اذن لها زوجها۔ (صفحہ ۶۵)

ابن دقیق نے لکھا ہے کہ اس حدیث میں مسجد جانے والی عورت کے لیے خوشبو لگا کر نکلنے کو ح قرار دیا گیا ہے کیونکہ اس میں مردوں کے لیے شہ کا محرک پایا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں جب یہ مسجد جانے والی عورت کے لیے حرام ہے تو وہ عور جو بازار اور راستوں اور سڑکوں پر جاتی ہیں ا ان کی حرمت اور ان کا گناہ شدید تر ہوگا۔ اور نے لکھا ہے کہ عورت کا معطر اور مزین ہو کر گھ نکلنا گناہ کبیرہ ہے، خواہ اس کے شوہر نے ا اجازت دی ہو۔

۶۔ حجاب کی چھٹی شرط یہ ہے کہ لباس مردوں کے مشابہ نہ ہو۔ اس سلسلے میں الفو مختلف روایتیں نقل کی ہیں۔ مثلاً

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال۔ (صفحہ ۶۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مردوں لعنت کی ہے جو عورتوں کے مشابہ بنیں، ا ان عورتوں پر لعنت کی ہے جو مردوں کے

اس سلسلے میں ان کی تحقیق یہ ہے:

ان اللباس اذا کان غالبہ لبس الرجال نہیت عنہ المرأۃ وان کان ساترا (صفحہ ۷۷)	ایسا لباس عورتوں کے لیے ممنوع ہے جس کا غالب حصہ مردوں جیسا ہو، اگرچہ وہ ساتر ہی کیوں نہ ہو۔

۷۔ حجاب کی ساتویں شرط یہ ہے کہ لباس کافر عورتوں کے مشابہ نہ ہو۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہی شریعت کا ایک عظیم اصول ہے کہ کفار سے تشبہ نہ اختیار کیا جائے۔ نہ عبادت میں، نہ تہواروں میں، نہ پوشش میں (صفحہ ۸۰) قرآن میں اس کا مجمل حکم ہے۔ مگر سنت میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے جن آیات سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک لایکونوا کالذین اوتوا الکتاب (حدید) ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ابنِ تیمیہ اور ابنِ کثیر کے اقوال نقل کیے ہیں جو کہتے ہیں کہ "اس میں کفار سے تشبہ اختیار کرنے کی نہی نکلتی ہے۔ (صفحہ ۸۰)

اس کے بعد انھوں نے وہ روایات نقل کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہؐ نے نماز، جنازہ، روزہ، حج، ذبائح، طعام، لباس، آداب و عادات اور مختلف چیزوں میں کفار کی مشابہت اختیار کرنے سے روکا ہے۔

۸۔ حجاب کی آٹھویں شرط یہ ہے کہ عورت کا لباس لباسِ شہرت نہ ہو۔ اس سلسلے کی حدیث یہ ہے:

من لبس ثوب شہرۃ فی الدنیا البسہ اللہ ثوب مذلۃ یوم القیامہ (صفحہ ۱۱۰)	جو دنیا میں شہرت کا لباس پہنے، اللہ اس کو قیامت کے دن ذلت کا لباس پہنائے گا۔

کتاب کے آخر میں مصنف نے اپنی تحقیق کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

ان یکون ساترا لجمیع بدنہا الا وجہہا وکفیہا وان لا یکون زینۃ فی نفسہ ولا شفافا ولا ضیقا یصف بدنہا ولا مطیبا ولا مشابہا للباس الرجال ولباس الکفار ولا ثوب شہرۃ (صفحہ ۱۱۱)	عورت کا لباس اس کے پورے بدن کو ڈھکنے والا ہونا چاہیے سوا چہروں اور دونوں ہاتھوں کے۔ اور ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ اس کا لباس بذاتِ خود زینت بن جائے اور وہ نہ باریک ہو اور نہ تنگ ہو کہ بدن کے اعضا ظاہر ہوں۔ وہ نہ خوشبو لگا ہوا ہو اور نہ وہ مردوں اور کفار کے مشابہ ہو اور نہ وہ لباسِ شہرت ہو۔

نوٹ: اوپر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ صرف زیرِ تعارف کتاب کا خلاصہ ہے۔ اس سلسلے میں ہم نے اپنی کوئی رائے نہیں دی ہے۔

جدید ہندوستان
میں
مسلمانوں کی مذہبی رہنمائی

ڈاکٹر مشیر الحق

ہندوستانی مسلمان اپنے تمام اندرونی اختلافات کے باوجود ابھی تک عملاً اس بات پر متفق ہیں کہ مذہبی رہنمائی کا نازک فریضہ صرف علما ہی انجام دے سکتے ہیں۔ یہاں اس سے بحث نہیں ہے کہ لوگ علماء کی باتوں پر کس حد تک کان دھرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ بہت سے لوگ ان کی باتوں کو ایک کان سے سُن کر دوسرے کان سے اُڑا دیتے ہوں۔ بایں ہمہ یہ حقیقت ہے کہ جب کوئی ایسا مسئلہ سامنے آن کھڑا ہوتا ہے جس کے بارے میں شرعی حکم کا جاننا ضروری ہوتا ہے تو پھر ہر صاحب ضمیر شخص کو علماء ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

شرعی حکم کا علم، اگر دیکھا جائے تو ہر مسلمان کے لیے فرضِ عین کا درجہ رکھتا ہے لیکن ہم نے زندگی کو جس طرح مختلف خانوں میں بانٹ رکھا ہے اُس کے پیشِ نظر اب "علمِ شریعت" نے بھی فرضِ کفایہ کی حیثیت اختیار کرلی ہے اور یہ طے کرلیا گیا ہے کہ اس فرضِ کفایہ کی بجاآوری ان لوگوں کے سر ہے جو روایتی عربی مدارس میں سالہاسال تک "علمِ دین" حاصل کرنے کے بعد علماء کی صف میں جگہ حاصل کرتے ہیں۔

ہم جن متعین مذہبی رہنمائی پر اس مضمون میں آگے چل کر بحث کریں گے وہ ہر عالم کے حصّے میں آتی بھی نہیں۔ صرف انہی علماء کے ذمہ یہ فریضہ ہوتا ہے جنھوں نے علم فقہ میں مہارت اور بصیرت حاصل کی ہوتی ہے اور جنھیں ان کے فرض منصبی کی بنا پر عام طور سے مفتی کہا جاتا ہے۔ ان مفتیوں کا اصل کام یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص زندگی کے کسی بھی مسئلے کے بارے میں شرعی صورتِ حال جاننا چاہے تو وہ اُسے بلا معاوضہ صحیح علم مہیا کریں۔

ہندوستان کے تقریباً سب ہی اہم عربی مدارس میں اس کام کے لیے ایک مخصوص شعبہ ہوتا ہے جسے دار الافتا کہا جاتا ہے۔ اس دار الافتا میں مدرسے کی حیثیت کے مطابق علماء باقاعدہ تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں جن کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ ہر سوال کا جواب فقہ کی مستند کتابوں کی بنیاد پر دیں۔ مدارس کے دار الافتا کے علاوہ لوگ ان علماء کے پاس بھی براہِ راست سوالات (استفتا) بھیجتے ہیں جو کسی دار الافتا میں ملازم تو نہیں ہوتے لیکن ان کی شہرت "مفتی" کی حیثیت سے ہوتی ہے۔ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ تو نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ہر سال کتنے لوگ فتویٰ حاصل کرتے ہیں کیونکہ علماء کا کوئی ایسا مرکزی ادارہ ابھی تک وجود میں نہیں آیا، جہاں سے اس قسم کے اعداد و شمار حاصل ہو سکیں۔ بہرحال ابھی حال ہی میں دار العلوم دیوبند کے مہتمم کی طرف سے یہ اعلان ہوا ہے کہ ان کے دار العلوم سے ہر سال تقریباً ۶ ہزار فتاویٰ جاری کیے جاتے ہیں[1]۔ اگر ہم اس بات کو ذہن میں رکھیں کہ ہندوستان میں سیکڑوں مدارس ایسے ہیں جہاں فتویٰ دینے کا انتظام ہے، نیز ایسے بہت سے علماء ہیں جو اپنی اپنی حیثیت سے اس فریضہ کو انجام دیتے ہیں تو ہم صحیح اعداد و شمار کے نہ ہونے کے باوجود فتاویٰ حاصل کرنے والی تعداد کا بہت بڑی حد تک تخمینہ لگا سکتے ہیں۔

اگر ہم فتاویٰ کے کسی مجموعہ پر نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ سوالات — جنھیں اصطلاحی طور سے استفتاء کہا جاتا ہے — زندگی کے تقریباً ہر شعبے سے متعلق ہوتے ہیں۔ ذاتی رنجشوں سے بچے رہنے کی خاطر یہ بات اصول کے طور پر عملاً تسلیم کر لی گئی ہے کہ استفتاء میں ملوث اشخاص کا اصلی نام نہ دیا جائے بلکہ فرضی ناموں سے کام چلایا جائے۔ اس طرح اگرچہ فتاویٰ کے مجموعوں کا مطالعہ کرنے والے کو یہ بات نہیں معلوم ہو سکتی کہ کسی خاص مسئلے میں کون سے متعین لوگ ملوث تھے لیکن پھر بھی یہ مجموعے مسلمانوں کی سماجی تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے بہت مفید ثابت ہو سکتے ہیں

جوعوں سے ناموں کے علم کے بغیر ہمیں صرف سوال وجواب کی روشنی میں مختلف دور کے مسلمانوں
ہنی رجحانات کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ اس حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو ان مجموعوں کی علمی اور تحقیقی
ت بڑھ جاتی ہے لیکن جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے، کسی مرکزی ادارے کے نہ ہونے کی
ے تمام فتاویٰ عام طور سے دستیاب نہیں ہیں۔ فتاویٰ کا بہت بڑا ذخیرہ مدرسوں یا ذاتی گھروں
لماریوں میں دفن ہے۔ یا شاید ضائع ہوچکا ہو۔ چند مدارس اور تھوڑے سے علماء ایسے ہیں جو
ے منتخب فتاویٰ کتابی شکل میں یا وقتاً فوقتاً رسائل میں شائع کرتے رہتے ہیں[۲]۔

(۲)

فقہ کی کسی بھی اہم کتاب پر اگر ہم سرسری سی نظر بھی ڈالیں تو ہمیں اندازہ ہوجائے گا کہ زندگی کا شاید
وئی ایسا شعبہ ہوگا جس میں رہنمائی کے لیے ہمیں بالواسطہ یا بلاواسطہ کوئی نظیر نہ ملے۔ مثلاً اگر ہم فقہ
شہور کتاب ھدایۃ کے اوراق کو اُلٹ کر دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ پوری کتاب ۵۰ سے زیادہ
ے ابواب پر مشتمل ہے جو انسانی زندگی کے تقریباً ہر گوشے پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مثلاً شروع کے
ر ابواب میں "عبادات" سے متعلق مسائل ملیں گے۔ اس کے بعد نکاح، طلاق، لونڈی غلام،
م و سزا، جنگ و صلح، سیاسی محصولات، بیت المال، ترکِ دین، بغاوت، شرکت و مضاربت،
ت، تجارتی امور، عدالت و انصاف، شہادت، امانت، قرض، ہدیہ و تحفہ، اُجرت، خیانت،
ار، زراعت، رہن، قتل، خون بہا وغیرہ سے متعلق ابواب ملیں گے۔

موجودہ زمانے میں تحقیق و مطالعہ کا جو ایک خاص معیار بن گیا ہے اُس کو سامنے رکھتے ہوئے
ہم پرانے فقہی ذخیروں کو کھنگالیں تو ہمیں اندازہ ہوگا کہ فقہ کی اہم کتابیں سماجی علوم پر تحقیق کرنے
وں کے لیے ایک اہم تاریخی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کتابوں میں جو مسائل مذکور
ں وہ خیال آرائیوں کا نتیجہ تو ہیں نہیں، بلکہ وہ اپنے زمانے کے حالات کی عکاسی کرتے ہیں
یکن علماء، ان کتابوں کا مطالعہ تاریخی ماخذ کی حیثیت سے نہیں بلکہ قانونی نظائر کے مجموعوں کی
یثیت سے کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان کتابوں کا صرف یہی ایک مقصد رہ گیا ہے کہ ان
ے پاس جب کوئی استفتا آئے تو وہ اپنے جواب کو مضبوط کرنے کے لیے ان میں سے نظیریں
لاش کریں۔ بظاہر یہ بات مشکل سے یقین آئے گی کہ آج کے زمانے میں پیدا ہونے والے مسائل کا

جواب صدیوں پہلے مرتب کی ہوئی کتابوں میں مل سکتا ہے لیکن یہ ایک امر واقعہ ہے کہ جب کسی مفتی کے سامنے کوئی مسئلہ رکھا جاتا ہے تو وہ یہ فرض کر کے کہ قدیم فقہی کتابوں میں نظیر ضرور ہو گی، ہدایہ یا اسی قسم کی دوسری کتابوں کی ورق گردانی کرتا ہے اور کوئی نہ کوئی نظیر ڈھونڈھ ہی نکالتا ہے۔

آیئے مثال کے طور پر "نس بندی" کے مسئلے کو لیں جو موجودہ زمانے کی تحریک خاندانی منصوبہ بندی کا ایک شاخسانہ ہے، نس بندی میں ایک خاص آپریشن کے ذریعے مرد سے اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت سلب کر لی جاتی ہے۔ اس قسم کا آپریشن ایک بالکل نئی چیز ہے اور اس کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا کہ پرانی کتابوں سے اس کے بارے میں کوئی حکم ہو گا لیکن گزشتہ دنوں جب نس بندی کے مسئلے پر کچھ لوگوں نے علماء سے فتویٰ طلب کیا تو اسے علماء نے حرام قرار دیا[۳] اور اپنے جواب کی بنیاد فقہ کے اس معروف مسئلہ پر رکھی جس میں ایک حدیث کے مطابق جنسی خواہشات سے چھٹکارا حاصل کرنے کی خاطر مردوں کو برضا و رغبت اپنے کو خصی کرا کے نامرد بننے سے روکا گیا ہے۔[۴]

دیکھا جائے تو "نس بندی" اور "نامردی" دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ پہلی صورت میں انسان جنسی قوت سے محروم نہیں ہو جاتا، جبکہ دوسری صورت میں وہ وظیفۂ زوجیت کے ادا کرنے کا اہل ہی نہیں رہتا؛ لیکن چونکہ ان دونوں میں ایک وجہِ مشابہت بھی ہے یعنی دونوں کے دونوں افزائش نسل سے محروم ہو چکے ہوتے ہیں اس لیے یہ وجہِ مشابہت ان مفتیوں کے لیے کافی تھی جو خاندانی منصوبہ بندی کے حق میں نہیں ہیں۔ اسی مشابہت کی بنا پر فتوے میں نس بندی کو خصی ہو جانے کے مترادف قرار دیا گیا[۵] اور خاندانی منصوبہ بندی کو خواہ وہ کسی بھی شکل میں ہو ممنوع قرار دیا گیا کیونکہ اس منصوبہ کے پیچھے جو ذہن کام کر رہا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی شان ربوبیت کا منکر ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص وسائل معاش میں کمی کے خطرے سے خاندانی منصوبہ بندی پر عمل کرتا ہے تو وہ ایک خلافِ شریعت کام کرتا ہے[۶] اور کہا جا سکتا ہے کہ اس کا یہ فعل نفس پرستی اور شہوانیت کے مترادف ہے کیونکہ وہ جنسی لطف اندوزی تو چاہتا ہے لیکن اس میں مضمر ذمہ داریوں کو اٹھانے سے پہلو تہی کر رہا ہے۔[۷]

بہرحال مذکورہ بالا مثال سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ فقہ کے "اصول قیاس"

پر عمل کرتے ہوئے ایک مفتی کسی بھی سوال کا جواب فقہ کی پرانی کتابوں میں تلاش کر سکتا ہے۔

(۳)

ایک حدیث کے مطابق ایک مفتی کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ قرآن کو اپنے فتویٰ کی بنیاد بنائے۔ لیکن اگر کسی خاص مسئلے میں اُسے قرآن سے واضح ہدایات نہ مل سکیں تو پھر آنحضرتؐ کے ارشادات و معمولات کو راہ نما بنائے۔ اگر وہاں بھی خاموشی ہو تو پھر ان دونوں ماخذوں کی عمومی ہدایات کو سامنے رکھتے ہوئے اپنی عقل پر بھروسہ کرے۔ صدرِ اول میں علماء نے اس روایت کی پابندی کرتے ہوئے تخریج مسائل کے قوانین مرتب کیے اور نت نئے مسائل کو قیاس و اجتہاد کے ذریعے طے کیا اور اپنے نتائج کو کتابوں میں چھوڑ گئے۔ اگر شروع کے فقہا کے اس طریق کار کی پیروی کی جاتی رہی ہوتی تو اس ذخیرے میں روز بروز اضافہ ہوتا جاتا لیکن صورتِ حال اس کے برعکس ہے۔ شروع کی دو ایک صدیوں کے بعد سے علماء نے گویا یہ طے کر لیا کہ مذکورہ بالا حدیث میں مفتی کو قرآن و حدیث کے بعد عقل کے استعمال کرنے کا جو مشورہ دیا گیا تھا وہ عمومی نہ تھا بلکہ صرف صدرِ اول کے فقہا کے لیے مخصوص تھا اور بعد میں آنے والوں کو اپنی عقل کے بجائے اپنے بزرگوں کی عقل سے سوچنا چاہیے۔ اس صورتِ حال کا نتیجہ یہ ہے کہ سوال خواہ کتنا ہی "جدید" ہو جواب کی قدامت بہر حال باقی رہتی ہے۔

اس سلسلے میں ایک بڑی دشواری یہ بھی ہے کہ مذہبی مدارس میں جس قسم کا نصاب پڑھایا جاتا ہے۔ اس میں اس بات کا کوئی اہتمام نہیں رکھا جاتا کہ مفتی کو اسلامی علوم کے علاوہ سیکولر مضامین مثلاً قومی اور بین الاقوامی قانون، معاشیات، زر و سکہ، سیاسیات اور جدید اصولِ تجارت سے بھی روشناس کرایا جائے۔ ہندوستان میں آج شاید ہی کوئی ایسا مفتی ہو جس نے علوم شریعت کے ساتھ ساتھ سیکولر علوم کا بھی باقاعدہ مطالعہ کیا ہو۔ لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ کوئی بھی مفتی مذکورہ بالا میدانوں میں اپنی لاعلمی کے باوجود ان پر "حتمی" رائے دینے سے قطعاً نہیں ہچکچاتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اکثر فتوے "صدرِ اول میں مرتب کی ہوئی فقہ کی رو سے بھلے ہی صحیح ہوں لیکن موجودہ طریقِ فکر پر پورے نہیں اُترتے۔ اس مسئلے کو سمجھنے کے لیے حسبِ ذیل فتویٰ پر نظر ڈالیے۔

دارالعلوم ندوۃ العلما (لکھنؤ) کے دار الافتاء سے کسی شخص نے یہ استفسار کیا کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے ملک کا نوٹ متعینہ سرکاری شرح پر یا اس سے کم و بیش پر خریدے اور اسے کسی تیسرے ملک میں لے جاکر زیادہ قیمت پر فروخت کرے تو شرعاً اس قسم کی تجارت میں کوئی قباحت ہے یا نہیں؟ اس استفتا کے جواب میں فتویٰ دیا گیا کہ سرکاری شرح مبادلہ کا خیال کیے بغیر نوٹوں کو اپنے حسب منشا نرخ پر خریدنا اور بیچنا جائز ہے۔[9] بہت سے لوگوں کو مذکورہ بالا سوال و جواب غیر ملکی سکّہ کی چور بازاری کے مرادف معلوم ہوگا جو خلافِ قانون بھی ہے اور شاید گناہ بھی۔ لیکن اگر ہم مفتی کی پابندیوں کو ذہن میں رکھیں تو ہم انھیں بے قصور سمجھیں گے کیونکہ وہ فقہ کی کتابوں سے جواب دینے پر مجبور تھے۔ فقہ کی کتابوں میں سونے چاندی کے سکوں کے بارے میں بے شمار احکامات مل جائیں گے لیکن "کاغذی سکّہ" کا ذکر نہ ملے گا کیونکہ اس وقت تک اس کا کوئی رواج نہیں ہوا تھا۔ اگر مفتی نے اپنے مدرسہ میں مذہبی علوم کے ساتھ ساتھ جدید مضامین خصوصاً زر اور سکّہ کے علم کا مطالعہ کیا ہوتا تو بلاشبہ انھیں مذکورہ بالا سوال میں چھپا ہوا چور صاف نظر آجاتا اور انھیں معلوم ہوجاتا کہ سائل درحقیقت ایک ناجائز کام کے لیے شرعی جواز حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ مفتی کا مطالعہ محدود تھا اس لیے اس نے نوٹ کو کاغذ کا ایک ٹکڑا سمجھ لیا اور اس طرح جب نوٹ "زر" کی حیثیت نہیں رکھتا تو پھر ظاہر ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے کسی پر بھی کوئی پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔

(۴)

مسلم سماج میں فتویٰ کا رواج تو اس وجہ سے ہوا تھا کہ لوگ اس کے ذریعے مشتبہ معاملات م صحیح رائے سے آگاہ ہوسکیں لیکن آہستہ آہستہ لوگ "فتویٰ" کو ایک ایسے آلہ کے طور پر استعمال کرنے لگے ہیں جس کے ذریعے وہ اپنے مخالفین کی ہوا خیزی کرسکیں۔ کوئی ایسا ادارہ بھی موجود نہیں ہے جو فتویٰ دینے سے پہلے اس بات کی چھان بین کرسکے کہ مستفتی اپنی رہ نمائی کی خاطر فتویٰ مانگ رہا ہے یا کسی شخص کے اعمال و عقاید کا محاسبہ کرنے کے درپے ہے اور چونکہ مفتی کو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ اس کے فتویٰ کی زد کس پر پڑے گی بلکہ وہ استفتا کی عبارت کو سامنے رکھ کر جواب لکھتا ہے اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ اگر کوئی شخص چاہے تو استفتا کی

بارت کو اس طرح مرتب کرے کہ مفتی سائل کے حسب منشا جواب دینے پر مجبور ہو جائے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی معاشرتی اور مذہبی تاریخ میں اس قسم کے "محاسباتی" فتاویٰ بیشمار ل جائیں گے جن سے لوگوں نے کسی شرعی ضرورت کو پورا کرنے کے بجائے اپنے کسی حریف کو بدنام رنے کا کام لیا ہے۔ ان فتووں کو دیکھتے ہوئے یہ بات بالکل درست معلوم ہوتی ہے کہ "فتویٰ کا طریقہ شروع تو اس لیے کیا گیا تھا کہ اس کے ذریعے مسلم قوم ان لوگوں کی مستند رایوں کو معلوم کر سکے جو اپنے علم اور تجربے کی بنا پر مذہبی رائے دینے کے اہل ہیں، لیکن درحقیقت اب اس کی حیثیت احتساب کی سی ہوگئی ہے جسے قوم کا کوئی بھی فرد شروع کر سکتا ہے!"

یہ بتانا مشکل ہے کہ مسلمانوں کے ذہن پر فتاویٰ کہاں تک اثر انداز ہوتے ہیں، اور کس حد تک لوگ فتووں پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مثلاً ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ خاندانی منصوبہ بندی کے خلاف جو فتاویٰ شائع کیے گئے ہیں ان پر کس حد تک مسلمانوں نے عمل کیا ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ جو لوگ پہلے سے تحدید نسل کے خلاف رہے ہوں انھیں اس قسم کے فتاویٰ سے مزید تقویت حاصل ہوئی ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جو لوگ خاندانی منصوبہ بندی کے قائل ہوں ان کے کانوں پر ان فتاویٰ کے باوجود جوں بھی نہ رینگی ہو۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ "فتویٰ" کی کوئی سرکاری یا قانونی حیثیت نہیں ہے اور ہر شخص اسے قبول کرنے یا رد کرنے میں آزاد ہے۔ اس سلسلے میں ہم لاٹری سے متعلق ایک فتویٰ کو مثال کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔

اس وقت ہندوستان کی تقریباً سب ہی ریاستوں نے سرکاری طور سے لاٹری کا طریقہ شروع کر رکھا ہے۔ جس کی رو سے ایک روپیہ کے انعام یافتہ ٹکٹ پر ہر ماہ لاکھوں روپے کے انعامات تقسیم کیے جاتے ہیں۔ کسی شخص نے دارالعلوم ندوۃ العلماء کے مفتی سے یہ سوال کیا کہ آیا لاٹری کا ٹکٹ خریدنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں کہا گیا کہ لاٹری "جوا" ہے، اس وجہ سے لاٹری کا ٹکٹ خریدنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کا انعام لینا جائز ہے"۔ یہ ایک الگ بحث ہے کہ کیا ایسی لاٹریاں جن کی آمدنی کسی فرد واحد کی جیب میں جانے کے بجائے خود عوام پر صرف کی جاتی ہو، جوا کہی جا سکتی ہیں یا نہیں، لیکن صورت حال یہ ہے کہ اس وقت شاید ہی کوئی مفتی لاٹری کو جائز قرار دے اور جس مفتی سے بھی فتویٰ لیا جائے گا وہ اسے ناجائز ہی

قرار دے دے گا۔ بایں ہمہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مذکورہ بالا فتوی کی اشاعت کے بعد مسلمانوں نے لاٹری کا ٹکٹ خریدنا بند کر دیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے پاس اس قسم کے اعداد و شمار موجود نہیں ہیں جن کی بنا پر متعین طور سے یہ بتایا جا سکے کہ لاٹری کے ٹکٹ خریدنے والے مسلمانوں کی تعداد اور ملک میں بسنے والے کل مسلمانوں کی تعداد کے درمیان تناسب کیا ہے لیکن اندازاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابھی بھی لاکھوں کی تعداد میں مسلمان ہر ماہ لاٹری کا ٹکٹ اس امید پر خریدتے ہیں کہ شاید کسی دن ان کی قسمت کا ستارہ بھی چمک اُٹھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو مختلف ریاستوں کی طرف سے لاٹری کے بڑے بڑے اشتہارات ان نیم مذہبی پرچوں میں شائع نہ کرائے جاتے جن کے پڑھنے والے عموماً وہی لوگ ہوتے ہیں جو ہر بات کو شریعت کے پیمانے میں ناپنے کی خاطر علماء اور مدارس سے فتاویٰ حاصل کیا کرتے ہیں۔[۱۲]

(۵)

یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ہمارے زمانے کے سب ہی علماء قوم کی ان دشواریوں سے غافل ہیں جو اصول افتاء میں جمود اور تقلید کے باعث پیدا ہو گئی ہیں۔ انھیں ان خرابیوں اور دشواریوں کا پورا احساس ہے لیکن المیہ یہ ہے کہ وہ بیچارے سابقہ نظائر کو نظر انداز کر کے خود کوئی رائے قائم کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کر سکتے ہیں کہ سابقہ نظائر کی تشریح نئے حالات کے مطابق کریں۔ لیکن کوئی ایک اکیلا عالم اس حد تک بھی جانے کی جرأت نہیں کر سکتا، صرف اجتماعی طور سے کوئی قدم اُٹھایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کو اولیت حاصل ہے کہ اس نے ۱۹۶۳ء میں دشواریوں پر قابو پانے کی خاطر مجلس تحقیقاتِ شرعیہ قائم کی جس میں مختلف فکر و خیال کے علماء کو جمع کیا گیا۔ مجلس کے قیام کا مقصد یہ بتایا گیا ہے کہ اہم اور ضروری مسائل کو ایک ایک کر کے لیا جائے اور ان کا حل تلاش کیا جائے۔ طریق کار یہ مقرر کیا گیا ہے کہ کسی ایک متعین مسئلہ کو سوالنامے کے طور پر مرتب کر کے ملک و بیرون ملک کے علماء کے پاس بھیجا جاتا ہے۔ جب ان کی رائیں وصول ہو جاتی ہیں تو ان پر مجلس اپنے خاص اجلاس میں غور و فکر کرتی ہے اور کوئی متعین رائے قائم کرتی ہے۔[۱۳]

مجلس کی کارروائیوں کو دیکھنے کے بعد یہ پتا چلتا ہے کہ بعض معاملات میں مجلس نے

بورڈ کے اقلیتی گروپ کی اس رائے کو تسلیم کیا ہے جس سے اکثریت کو اس بنا پر اختلاف تھا کہ وہ سابقہ نظائر سے مطابقت نہیں رکھتی۔ مثلاً انشورنس کے مسئلہ پر مجلس نے جب علماء کی رائے معلوم کی تو سوالنامے اگرچہ بہت سے علماء کے پاس بھیجے گئے تھے لیکن جوابات صرف ۱۱ علماء کے یہاں سے موصول ہوئے جن میں سے ۶ نے انشورنس کو ناجائز قرار دیا تھا۔ مگر مجلس نے تقریباً ایک رائے ہو کر ان ۵ علماء کی رائے کو تسلیم کر لیا جو اس بات کے حق میں تھے کہ ضرورت کے وقت جان و مال کا بیمہ کرانا جائز ہے۔[14]

دیکھا جائے تو مجلس کا طریقِ کار ایک طرح سے اجتہاد کے بند دروازے کو کھولنے کی ایک کوشش کے مترادف تھا جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ صدیوں سے بند پڑے رہنے کے باعث وہ اتنا زنگ آلود ہو چکا ہے کہ اسے توڑا تو جا سکتا ہے لیکن کھولنا ممکن نہیں ہے۔ بہرحال مجلس کی یہ کوشش قابلِ تعریف تھی لیکن مسلم قوم کا مزاج جس انداز پر تشکیل پا چکا ہے۔ اس کو دیکھتے ہوئے مجلس کے مستقبل سے ہم زیادہ پُر امید نہیں ہو سکتے۔ اس بات کا اظہار تو مجلس کے قیام کے فوراً بعد ہی ہو گیا کہ یہ انجمن ملک کے تمام علماء کا متحدہ پلیٹ فارم نہ بن سکے گی بلکہ مختلف فکر و خیال کے علماء الگ الگ اپنی انجمنیں قائم کریں گے۔[15] دوسری طرف اس بات کا امکان بھی کم ہی پایا جاتا ہے کہ عام مسلم ذہن پر یہ مجلس یا اس قسم کی دوسری مجلسیں کوئی دیرپا اثر چھوڑ سکیں گی۔ کیونکہ مجلس تحقیقات شرعیہ اگرچہ "نئے مسائل" کی تحقیقات کے لیے قائم کی گئی ہے لیکن اس کے سب ممبر وہی علماء ہیں جو جدید مسائل میں رہنمائی بھی ماضی میں مرتب کردہ فقہی ذخیروں سے حاصل کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں مجلس کے بحث و مباحثہ میں ان لوگوں کو دعوت نہیں دی جاتی جو اصطلاحی معنوں میں علماء کی حیثیت تو نہیں رکھتے لیکن مسائل زیر بحث پر گہری نظر رکھتے ہیں اور اُسے نئے زمانے کی روشنی میں سمجھنے اور سمجھانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مثلاً مجلس نے جب انشورنس، رویت ہلال، سرکاری سودی قرض وغیرہ ایسے پیچیدہ مسائل پر غور و خوض کیا تو اس وقت علماء کے علاوہ کوئی ایسا شخص مدعو نہیں کیا گیا جو "موسمیات" اور "معاشیات" پر گہری نظر رکھتا ہو۔ اس طرح سے اگر ہم ان مسائل پر بحث و مباحثہ کی رپورٹ کا مطالعہ کریں تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ بحث کا انداز پوری طور سے قدامت پرستی کا حامل رہا ہے۔[16] ایسی صورت میں یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں میں شاید ہی کوئی فرد مجلس کے فیصلہ پر دھیان دے۔

دوسری طرف اس بات کا امکان بھی کم ہی ہے کہ روایت پسند مفتیوں کی رایوں پر مجلس کے فیصلوں کا کوئی خاص اثر پڑے گا۔ چونکہ مجلس کی کوئی سرکاری حیثیت نہیں ہے اور نہ ہندوستان کے علماء نے متفقہ طور سے یہ طے کیا ہے کہ مجلس کا ہر فیصلہ آیندہ فتاویٰ کی بنیاد بنے گا۔ اس لیے ہر مفتی ذاتی طور سے آزاد ہے کہ وہ فتویٰ دیتے وقت مجلس کے فیصلوں کو نظر انداز کر کے ہدایہ یا فتاویٰ عالمگیری ایسی کتابوں ہی پر بھروسہ کرے، کیونکہ جب تک کوئی عمل مسلم معاشرہ میں "اجماع" کے ذریعہ "روایت" کی حیثیت اختیار نہیں کر لیتا اس وقت تک مفتیوں کی نظر میں ہر نیا فیصلہ جو سابقہ نظائر سے ہٹ کر ہو بدعت یا زیادہ سے زیادہ بدعت حسنہ کا درجہ رکھتا ہے اور "بدعات" کو ایک مفتی اپنے فتویٰ کی بنیاد نہیں بنا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مجلس تحقیقات شرعیہ کے جواز انشورنس کے فتویٰ کے پورے ۴ برس بعد بھی اسی دارالعلوم کے مفتی نے جہاں اس مجلس کی بنیاد پڑی تھی، ایک استفتا کے جواب میں انشورنس کو ناجائز قرار دیا۔[۱] ہم اس سلسلے میں دارالعلوم کے مفتی پر کوئی الزام عائد نہیں کر سکتے۔ کیونکہ بحیثیت مفتی وہ اس بات پر مجبور تھے کہ فتویٰ دیتے وقت مجلس کے فیصلہ کو نظر انداز کر دیں کیونکہ مجلس کا فیصلہ ابھی تک فتاویٰ کے لیے بنیادی ماخذ کا حکم نہیں رکھتا۔

اگر ہم اپنی پوری بحث کو چند سطروں میں سمیٹنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ جدید اور سیکولر ہندوستان میں مسلمانوں کو جس قسم کی صحت مند اور ترقی پذیر مذہبی رہنمائی کی ضرورت ہے اُسے ابھی تک ہمارے علماء اور مذہبی مدارس پورا نہیں کر پائے ہیں۔ ان میں ایسی رہنمائی کی ضرورت کا احساس تو ہے لیکن اس کے لیے جس ہمت اور وسیع النظری کی ضرورت ہے، وہ ان میں پورے طور سے پیدا نہیں ہو سکی ہے اور جب تک علماء یہ بات طے نہ کر لیں گے کہ آج کی سوسائٹی میں علمائے دین اور علوم حاضرہ کے ماہرین کے درمیان اشتراک عمل کے بغیر کام نہیں چل سکتا۔ اس وقت تک صحیح مذہبی قیادت کا میدان خالی رہے گا۔

حوالہ جات

۱۔ ملاحظہ ہو سہ روزہ مدینہ بجنور، جلد ۵۵، نمبر ۷۹، ۹ر نومبر ۱۹۶۹ء، ص ۶

۲۔ مثلاً مجموعہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، جس کی ابھی تک ۷ جلدیں شائع ہو چکی ہیں، (دارالعلوم کے پروگرام

کے مطابق آہستہ آہستہ تمام فتاویٰ کتابی شکل میں شائع کردیئے جائیں گے) دارالعلوم ندوۃ العلماء کی طرف سے جاری کردہ فتاویٰ کا انتخاب وقتاً فوقتاً دارالعلوم کے پندرہ روزہ رسالہ تعمیرِ حیات لکھنؤ میں شائع ہوتا رہتا ہے۔

۳۔ ملاحظہ ہو "فتویٰ متعلق نس بندی" جو دارالعلوم ندوۃ العلماء سے جاری ہوا اور تعمیرِ حیات' لکھنؤ ۲۵ر نومبر ۱۹۶۷ء میں شائع ہوا۔ نیز ملاحظہ ہو ہفت روزہ ندائے ملّت' لکھنؤ یکم دسمبر ۱۹۶۷ء ؛ اس کے علاوہ خاندانی منصوبہ بندی پر بھی اسی دارالعلوم کا ایک فتویٰ تعمیرِ حیات' لکھنؤ، ۲۵ر مئی ۱۹۶۹ء، صفحات ۹، ۱۰ پر ملاحظہ ہو۔

۴۔ ملاحظہ ہو' صحیح بخاری' (کتاب النکاح)

۵۔ ملاحظہ ہو، مولانا محمد اسحاق سندیلوی ندوی' "فتوی متعلق نس بندی پر سوالات" پندرہ روزہ تعمیرِ حیات، لکھنؤ' ۲۵ر جنوری ۱۹۶۸ء، صفحات ۵، ۹، ۱۶۔ نیز الفرقان لکھنو (مارچ ۱۹۶۸ء) میں مولانا عتیق الرحمان سنبھلی کا مضمون اسی موضوع پر۔

۶۔ ملاحظہ ہو الفرقان لکھنؤ (اپریل ۱۹۶۸ء) میں مولانا عتیق الرحمان سنبھلی کا مضمون "خاندانی منصوبہ بندی"

۷۔ ملاحظہ ہو تعمیرِ حیات، لکھنؤ (۲۵ر نومبر ۱۹۶۷ء) میں مولانا مجیب اللہ ندوی کا مضمون "نس بندی کی شرعی حیثیت"۔

۸۔ روایت کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یمن کا قاضی بناکر بھیج رہے تھے تو روانگی کے وقت آپؐ نے حضرت معاذ سے دریافت کیا کہ وہ مقدمات کا فیصلہ کس طرح کریں گے۔ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ وہ قرآن کو اپنا رہنما بنائیں گے۔ اس پر آنحضرتؐ نے پوچھا کہ اگر انھیں قرآن میں کوئی واضح حکم نہ مل سکا تب کیا کریں گے۔ اس پر انھوں نے کہا کہ وہ آنحضرتؐ کی سنت کو اپنے پیشِ نظر رکھیں گے' تب آپؐ نے پوچھا کہ اگر انھیں سنتِ رسول میں بھی کسی خاص مسئلہ کا حل نہ مل سکا تب کیا ہوگا۔ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ اس صورت میں وہ اپنی عقل پر بھروسہ کریں گے۔ یہ سن کر آنحضرتؐ خوش ہوئے اور انھوں نے حضرت معاذ کو دعائیں دیں۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ترمذی اور ابوداؤد)۔

۹۔ ملاحظہ ہو' پندرہ روزہ تعمیرِ حیات، لکھنؤ' ۲۵ر جولائی ۱۹۶۹ء' ص ۱۵۔

۱۰۔ ایم۔ مجیب؛ The Indian Muslims لندن، ۱۹۶۷ء' ص ۵۹۔

۱۱۔ تعمیرِ حیات، لکھنؤ' ۱۰ر دسمبر ۱۹۶۹ء، ص ۹۔ اسی قسم کا ایک فتویٰ دارالعلوم دیوبند کی طرف سے بھی شائع ہوا ہے۔ ملاحظہ ہو' فتاویٰ دارالعلوم دیوبند' جلد ۶ و ۷، ص ۲۳۶۔

۱۲۔ روزنامہ الجمعیۃ میں اس قسم کے اشتہارات شائع ہوتے رہتے ہیں (مثلاً دہلی کی لاٹری کے لیے

ملاحظہ ہو، الجمعیۃ ۲۶ر اکتوبر ۱۹۶۹ء، ص ۶ ؛ یو پی لاٹری کے لیے ۳۰ر اکتوبر ۱۹۶۹ء، ص ۶)

۱۳۔ ملاحظہ ہو مجلس کے پمفلٹ متعلق انشورنس و رویت ہلال، مجلس تحقیقات شرعیہ، دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ، ۱۹۶۷ء

۱۴۔ "تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق انشورنس" دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنو، ۱۹۶۷ء

۱۵۔ مثلاً مجلسِ تحقیقات شرعیہ کے قیام کے چند ہی برس بعد جمعیۃ علماء ہند نے انھیں خطوط پر ایک دوسری مجلس "ادارۃ المباحث الفقہیہ" کے نام سے قائم کردی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ہفتہ وار الجمعیۃ، دہلی، ۲۲ر مئی ۱۹۷۰ء، ص ۱۱، ۱۲۔

۱۶۔ مثلاً مجلس کے مطبوعہ پمفلٹ متعلق انشورنس اور رویت ہلال، نیز غیر مطبوعہ رپورٹ متعلق حکومتی سودی قرض، ملاحظہ ہوں۔

۱۷۔ تعمیر حیات، لکھنؤ، ۱۰ر دسمبر ۱۹۶۹ء۔

اوّلینِ مغازی اور اُن کے مؤلفین

(۴)

پروفیسر جوزف ہوروِوِتس

ترجمہ: نثار احمد صاحب فاروقی

(۴) ابنِ اسحٰق کے بعد

۱۔ ابومعشر السِّندی

اب ہمیں ابنِ اسحٰق کے ایک نوجوان مُعاصر کا تذکرہ کرنا ہے، جس کے مغازی سے اقتباسات ہمارے لیے واقدی اور ابنِ سعد وغیرہ نے محفوظ کر دیے ہیں۔ یہ ابومعشر ہے، جسے عام طور پر السندی کہا جاتا ہے۔ اس لقب سے ظاہر ہے کہ یہ خود یا اس کے اجداد میں سے کوئی ترکِ وطن کر کے سندھ سے عرب پہنچا تھا۔ اگر ابونُعیم[۲۲۴] کا قول درست ہے جس میں وہ اپنا ماخذ ظاہر کیے بغیر کہتا ہے کہ: "اِنَّ اَبَامَعشَرٍ سِندِیٌّ، وکانَ اَلکنَ یَقُولُ: حَدَّثَنَا

مُحَمَّدُ بنُ قَعبٍ یُرِیدُ کَعبَ = (ابو مَعشر سندھ کے رہنے والے تھے۔ اُن کی زبان میں ہکلاہٹ تھی، یوں کہا کرتے تھے کہ ہم سے محمد بن قعب نے بیان کیا اور کعب مراد ہوتے تھے) تو ہم اِس سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اُن کے والدین عربی الاصل نہیں تھے مگر "السندی" کے لقب کا اطلاق اُس عرب پر بھی ہو سکتا ہے جو سندھ میں بس گیا ہو، کیونکہ ۹۲ھ سے سندھ بھی عرب خلافت کا ایک صوبہ تھا۔ ابو معشر کے پوتے[۳۷۸] داؤد بن محمد بیان کرتے ہیں کہ اُن کے دادا یمن کے باشندے تھے؛ اس سے ہم یہ گمان کرتے ہیں کہ ابو معشر کے والد نے سندھ سے یمن کو ہجرت کی ہوگی۔ یہی پوتا خاص طور سے بیان کرتا ہے کہ ابو معشر کا رنگ گورا[۳۷۹] تھا، دراں حالیکہ ابو مُسہِر نے اُن کا رنگ کالا بتایا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود ابو معشر اپنا شجرہ ماں کی طرف سے حَنظَلۃ بن مالک کے خاندان سے ملاتے[۳۸۰] تھے۔ اُن کا اصلی نام عبدالرحمٰن بن الولید تھا، جیسا کہ ان کے ایک اور پوتے الحُسین نے بیان کیا ہے[۳۸۱]۔ جب اُنھیں "سرقہ" کر کے مدینہ کے بازار میں غلام کی حیثیت سے بیچا گیا تو اُن کے آقاؤں نے، جو قبیلۂ بنی اسد کے لوگ تھے، ان کا نام 'نجیح' رکھا[۳۸۲] تھا۔ یہاں جو "سرقہ" کہا گیا ہے، یہی بات اُن کے مذکورۂ بالا پوتے داؤد کے ایک اور بیان میں[۳۸۳] ہے، اور اس سے شاید اُن کی "گرفتاری" مُراد ہے۔ یہ یمامہ اور بحرین میں یزید بن المُہلّب سے جنگ کے دوران پکڑے گئے تھے۔ پھر یہ غلام ہی کی حیثیت سے اُمّ موسیٰ بنت منصور الحمیریّہ کے ہاتھ لگے جو خلیفہ المنصور کی بیوی اور خلیفہ المہدی کی ماں[۳۸۴] تھی۔ اس نئی مالکہ نے ان کو آزاد کیا[۳۸۵]۔ دوسرے مصادر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے کسی دوسری عورت سے اپنی آزادی (بذریعہ مکاتبت۔ جس میں مقررہ رقم بالاقساط ادا کی جاتی ہے) خریدنی شروع کی تھی کہ اِس اثنا میں انھیں اُمّ موسیٰ نے خرید لیا، اور آزاد کر دیا[۳۸۶]۔ پھر انھوں نے عبّاسیوں سے نسبتِ ولایت قائم کر لی۔ چنانچہ یہ بَنُو حنظلۃ سے اپنی نسبت پر اتنا ناز نہیں کرتے تھے جتنا حکمراں خاندان سے اِس تعلّق پر فخر کرتے تھے[۳۸۷]۔ جب خلیفہ المہدی حج کرنے کے لیے مدینے[۳۸۸] آیا، تو ابو معشر کو اپنے ساتھ بغداد لیتا گیا، جیسا کہ ہمیں خود ابو معشر نے بتایا ہے[۳۸۹]۔ وہاں انھیں خلیفہ نے ایک ہزار دینار دیے اور حکم دیا کہ یہیں دربار میں رہو اور درباریوں کو فقہ

کی تعلیم دیا کرو۔ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں یہ بہت کچھ بدل گئے تھے اور ان کی عقل ماؤف ہوگئی تھی[۳۹۰]۔ یہ ۱۷۰ھ میں بغداد میں فوت ہوئے[۳۹۱]، وہاں کے بڑے قبرستان میں دفن کیے گئے اور ہارون الرشید نے اِن کی نمازِ جنازہ پڑھائی[۳۹۲]۔

محدث کی حیثیت سے ابو معشر کی شہرت کو بعض لوگوں نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ البخاری کہتے ہیں[۳۹۳]: "ان کی حدیثوں سے اختلاف کیا جاتا ہے۔" اور ابنِ سعد[۳۹۴] کا قول ہے کہ ان کی احادیث تو بہت ہیں مگر ضعیف ہیں۔ ابنِ حجر نے بہت سی رائیں نقل کی ہیں[۳۹۵] جو سب ان کے خلاف جاتی ہیں۔ مگر مغازی کی روایات میں انھیں سند سمجھا گیا ہے۔ احمد بن حنبل[۳۹۶] انھیں "بصیر فی المغازی" (مغازی میں بصیرت رکھنے والا) کہتے ہیں اور الخاطی کا خیال[۳۹۷] ہے کہ "ابو معشر کا علم میں اور تاریخ میں ایک مقام ہے۔ ائمہ نے ان کی تاریخ سے استناد کیا ہے، مگر انھیں حدیث میں ضعیف قرار دیا ہے۔"

"الفہرست[۳۹۸]" سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو معشر نے ایک "کتاب المغازی" بھی لکھی تھی اور اس کتاب کے متعدد اقتباسات الواقدی کی "کتاب المغازی" میں پائے جاتے ہی کسی فصل کے شروع میں، جب وہ تمام رُواۃ کے نام گنا تا ہے، تو وہاں خاص طور پر ان کا حوالہ بھی دیتا ہے[۳۹۹]۔ ابنِ سعد کے یہاں سیرۃ کے اقتباسات دیکھ کر یہ بھی اندازہ ہوتا ہ کہ ابو معشر نے اپنے مغازی میں رسول اللہ کی مکمل حیات مبارکہ سے متعلق روایات فراہم کی تھیں۔ ابن سعد اپنے مغازی کے شیوخ کی فہرست میں بھی ان کا نام دیتا ہے اور ان کے حوالے سے تراجم صحابہ بھی بیان کرتا ہے[۴۰۰]۔ رسول اللہ کی ابتدائی زندگی کے واقعات میں بھی ابنِ سعد اور الطبری دونوں کے یہاں[۴۰۱] ابو معشر کا نام ملتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے ک 'مغازی' کے علاوہ ابو معشر نے صدر اسلام کے حوادث کی ایک تجزیاتی "تاریخ" بھی سن لکھی تھی۔ یہ ۱۷۰ھ تک کے وقائع تھے۔ آخری واقعہ جو اُن کی کتاب سے الطبری نے اخذ کیا ہے، وہ خلیفہ الہادی کی وفات ہے، جو ۱۷۰ھ کے موسم بہار میں ہوئی تھی۔ اِس کے تھوڑے عرصے بعد خود ابو معشر بھی مر گئے۔ مغازی میں وہ، لازماً نہیں تو اکثر، اپنی س بیان کرتے ہیں۔ مگر تاریخ میں انھوں نے کوئی اِسناد نہیں دیا۔ اموی خلیفہ عبدالملک سے متعلق

مندرجۂ ذیل بیان جو ابن سعد کے یہاں ملتا ہے، وقائعِ تاریخی کے سلسلے میں ابو معشر کے طریقِ کار کی شاید مناسب مثال ہے[۲۰۲]: "عبد الملک بن مروان دمشق میں جمعرات کے دن، ۱۵؍ شوال ۸۶ھ کو مرا۔ اس وقت وہ ساٹھ سال کا تھا۔ جس دن سے اُس کی بیعت لی گئی، اُس دن سے وفات تک، اُس کی مدّتِ حکومت اکیس سال اور ڈیڑھ مہینہ رہی۔ اس میں سے نو سال عبد اللہ بن الزبیر سے جنگ کرنے میں صرف ہوئے۔ پھر شام کی خلافت اُس پر مسلّم ہو گئی، اور مصعب کی شہادت کے بعد وہ عراق کا بھی تنہا مالک ہو گیا۔ عبد اللہ بن الزبیر کی شہادت کے بعد، اور لوگوں کے اُس پر متفق ہونے کی حالت میں وہ تیرہ سال اور چار ماہ خلیفہ رہا، اس میں سات راتیں کم رہ گئیں۔ (یعنی ۱۳ سال ۳ ماہ اور ۲۳ یوم) یہ بھی روایت کی گئی ہے کہ وہ ۵۸ سال کی عمر میں مرا۔ مگر پہلا قول ثابت ہے اور یہی صورت تاریخ ولادت کے معاملے میں ہے۔"

۲۔ الواقدی

ابو معشر کی طرح محمد بن عمر الواقدی کا تعلق بھی مدینے کے موالی طبقے سے ہے۔ اُن کے دادا کا نام واقد تھا اس لیے انھیں واقدی کہا جاتا ہے اور مدینے کے قبیلے بنی اسلم کے فرد عبد اللہ بن ابی بُریدہ سے اُن کی نسبتِ ولایت تھی، اس لیے الاسلمی بھی کہلاتے[۲۰۳] ہیں۔ اپنے شاگرد ابنِ سعد کی روایت کے مطابق الواقدی ۱۳۰ھ میں مدینے میں پیدا ہوئے۔ یہ مروانِ ثانی کی خلافت کا زمانہ[۲۰۴] تھا۔ ان کی ماں سائبِ خاثر کی پَرپوتی تھیں[۲۰۵]۔ یہ وہ شخص ہے جس نے سب سے پہلے مدینے میں شاعری کی تھی[۲۰۶] اور اس کے باپ جنگی قیدی بنا کر ایران سے لائے گئے تھے، اس لحاظ سے الواقدی کی رگوں میں کچھ عجمی خون بھی گردش کر رہا تھا۔ اپنے وطن مدینہ میں الواقدی نے مشہور محدثوں سے احادیثِ نبوی کی سماعت کی تھی اور جب خلیفہ ہارون الرشید مدینے کی زیارت کے لیے آیا ہے — یہ غالباً ۱۷۰ھ کا واقعہ[۲۰۷] ہے — تو مدینے کے مقاماتِ مقدّسہ کی رہ نمائی کے لیے الواقدی ہی کا نام تجویز ہوا تھا۔ اس بارے میں خود الواقدی کا تفصیلی بیان موجود ہے جو ہمارے لیے ابنِ سعد[۲۰۸] نے محفوظ کر دیا ہے:

"جب امیر المومنین ہارون الرشید نے حج کیا تو وہ مدینے بھی آئے اور انھوں نے
یحیٰی بن خالد سے کہا کہ میرے لیے کوئی ایسا شخص تلاش کرو جو مدینے سے اور یہاں کے
ابلِ دید مقامات سے واقفیت رکھتا ہو اور یہ بتا سکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے پاس جبریل علیہ السّلام کس طرح آتے تھے اور وہ کس طرف سے آتے تھے؛ نیز شہیدوں
ے مزارات کی نشاندہی کر سکے۔ یحیٰی بن خالد نے پوچھ تاچھ کی تو ہر ایک نے میرا ہی نام
یا، چنانچہ اس نے مجھے بلوایا۔ میں گیا تو عصر کا وقت ہو چکا تھا۔ وہ بولا: "شیخ صاحب،
یر المومنین، خدا ان کا اقبال رکھے، یہ چاہتے ہیں کہ تم عشاء کی نماز یہیں پڑھو، پھر
مارے ساتھ مقدس مقامات کی زیارت کے لیے چلو۔ ان کے بارے میں ہمیں ضروری
تیں بتاؤ، اور وہ جگہ دکھاؤ جہاں جبریل علیہ السّلام آیا کرتے تھے اور تم ہمارے ساتھ
اتھ رہو۔ جب میں عشاء کی نماز سے فارغ ہوا تو دیکھا کہ شمعیں روشن ہو چکی تھیں۔ میں
د آدمیوں کے پاس آیا جو دو خچّروں پر سوار تھے۔ یحیٰی نے پوچھا: وہ شخص کہاں ہے؟
سا نے کہا: 'حاضر ہوں جناب!' پھر انھیں ساتھ لے کر مسجد سے متّصل گھروں تک
یا اور بتایا کہ یہ وہ جگہ ہے جہاں جبریل علیہ السلام آیا کرتے تھے۔ وہ دونوں اپنی سواریوں
ے اُتر پڑے اور دو دو رکعتیں پڑھیں، پھر دیر تک خدا سے دُعا مانگتے رہے، پھر سوار
ئے اور میں آگے آگے چل رہا تھا۔ میں نے کوئی قابلِ زیارت جگہ نہیں چھوڑی، جہاں
ہیں لے کر نہ گیا ہوں۔ ہر مقام پر وہ نماز پڑھتے تھے اور گڑگڑا کر دعا مانگتے تھے
ں طرح گھوم پھر کر ہم مسجدِ نبوی میں واپس آ گئے۔ پَو پھٹ چکی تھی اور موذّن اذان دے
تھا۔ جب وہ شاہی فرودگاہ پر آئے تو مجھ سے یحیٰی نے کہا: "شیخ صاحب، ہمیں چھوڑ دو
یں، میں نے صبح کی نماز وہیں مسجد میں ادا کی۔ اب وہ مکّہ کو روانہ ہونے والے تھے۔
نکلنے پر یحیٰی بن خالد نے مجھے اپنی مجلس میں باریاب کیا۔ اس نے مجھے اپنے قریب
بٹھایا اور کہنے لگا: امیر المومنین، خدا اُن کا اقبال رکھے، اب تک برابر رو رہے ہیں
نے اُنھیں جن مقامات کی زیارت کرائی، اُن سے وہ بہت متاثّر ہوئے ہیں۔ انھوں
ھارے لیے دس ہزار درہم کا حکم دیا ہے، یہ کہہ کر اُس نے ایک مُنھ بند تھیلی میرے

آگے ڈال دی اور کہنے لگا: "تو شیخ صاحب، خدا تمھیں مبارک کرے۔ ہم تو آج روانہ ہو رہے ہیں، مگر ہم جہاں کہیں بھی ٹھہرے ہوئے ہوں، تمھیں ہم تک پہنچنے میں کوئی دشوا نہیں ہوگی، ان شاء اللہ۔ چنانچہ امیر المومنین چلے گئے، میں اپنے گھر آیا اور وہ مال میرے ساتھ تھا، اُس سے میں نے جتنا قرضہ تھا وہ ادا کیا، ایک لڑکے کی شادی کی اور چین سے بسر ہونے لگی۔"[۴۰۹]

دربارِ خلافت سے اپنے ان تعلقات کا الواقدی نے ۱۸۰ھ میں فائدہ اُٹھایا۔ اس زمانے میں اُس کا حال پتلا تھا، وہ سیدھا بغداد پہنچا اور وہاں سے رَقّہ آیا جہا اُن دنوں خلیفہ ہارون الرشید ٹھہرا ہوا تھا۔[۴۱۰] اس سفر کا حال بھی ابن سعد نے خود الوا کی روایت سے بیان کیا ہے۔[۴۱۱]

"پھر ہمیں زمانے نے ستایا تو اُمِّ عبداللہ (واقدی کی بیوی۔ اُن کی کنیت ابو عبداللہ تھی) نے کہا، یہاں کیوں پڑے ہو، تمھیں تو امیر المومنین کے وزیر جانتے ہیں اور انھوں نے تم سے کہا تھا کہ وہ جہاں بھی ہوں، تم اُن سے آکر مل سکتے ہو۔ چنانچہ میں مدینے سے نکلا۔ میرا خیال تھا کہ یہ لوگ عراق میں ملیں گے۔ عراق آیا، اور امیر المومنین کے بار میں پوچھا، تو معلوم ہوا کہ وہ رقہ میں ہیں۔ میں نے مدینے کو واپس جانے کا ارادہ کر لیا گ پھر خیال آیا کہ وہاں تو میری حالت بہت سقیم ہے، اس لیے رَقّہ ہی جانے کا فیصلہ کر لیا میں نخاس پہنچا تاکہ سواری کرایہ پر لوں، وہاں کچھ نوجوان سپاہی مل گئے، جو رَقّہ ہی جا تھے، انھوں نے مجھے دیکھا تو بولے: "شیخ صاحب، کہاں جاؤ گے؟" میں نے اپنا نا بتایا اور کہا کہ مجھے رَقّہ جانا ہے۔ پھر ہم نے ساربانوں کے کرایہ پر غور کیا تو وہ ہمار برداشت سے باہر تھا۔ تب انھوں نے کہا: "بڑے میاں، کیا تم کشتی میں سفر کر سک ہو؟ کیونکہ وہ سستی رہے گی اور سفر بھی اچھا گذرے گا" میں نے کہا میں یہ سب باتیں نہ جانتا تم ہی فیصلہ کر لو۔ چنانچہ ہم کشتیوں کی طرف گئے اور اُن کا کرایہ چکایا۔ میں اُن لوگوں سے زیادہ نیک، رحمدل، اور محتاط لوگ کم ہی دیکھے ہیں، وہ میری اس طرح خدمت کرتے تھے اور میرے لیے کھانے کا انتظام کرتے تھے، جیسے کوئی بیٹا!

اپ کے لیے کرتا ہے۔ آخر ہم الرقہ کے گھاٹ پر اُترے۔ یہ گھاٹ بہت خراب تھا نھوں نے اپنے کپتان کو اپنی تعداد لکھ کر دے دی تھی اور مجھے بھی اُس فہرست میں ثال کر لیا تھا۔ ہم کچھ دن وہیں پڑے رہے، پھر ہم سب کے پرمٹ آ گئے، جن میں ہر یک کا نام درج تھا۔ اب ہم سب لوگ گھاٹ پر اُترے اور میں بھی ان لوگوں کے ساتھ ایک سرائے میں ٹھہر گیا، یہاں چند روز رہا۔ پھر میں نے یحییٰ بن خالد تک باریابی ی کوشش کی، مگر یہ کام کٹھن معلوم ہوا تو میں ابوالبختری کے پاس آیا، یعنی وہب ابنِ ہب کے پاس جو اُن دنوں قاضی تھے۔ وہ مجھے جانتے تھے، میں اُن سے ملا تو کہنے لگے: ابوعبداللہ تم نے غلطی کی اور دھوکا کھا گئے۔ خیر میں تمھارا تذکرہ کر دیکھوں گا۔ اب میں بیح شام اُن کے دروازے کے چکر لگانے لگا، یہاں تک کہ جو کچھ میری گرہ میں تھا سب رچ ہو گیا اور مجھے اپنے ساتھیوں سے شرم آنے لگی، کپڑے سب پھٹ گئے، اور خر کار میں ابوالبختری کی طرف سے مایوس ہو گیا۔ میں نے ساتھیوں سے تو کچھ کہا ہیں، چپکے سے مدینے کا رستہ لیا۔ کبھی کشتی میں سوار ہوتا تھا، کبھی پیدل چلتا تھا۔ اسی رح سیلحین تک آ گیا۔ ایک دن وہاں کے بازار میں سرگشت کر رہا تھا کہ ایک قافلہ ل گیا، جو بغداد سے آ رہا تھا۔ میں نے پوچھ تاچھ کی تو معلوم ہوا کہ مدینے والے ہیں اور امیرِ افلہ بکار الزبیری ہیں، جنھیں امیرالمومنین نے مدینے کا قاضی بنانے کے لیے بلا بھیجا تھا۔ بیری سے میرے دوستانہ تعلقات تھے۔ میں نے سوچا کہ یہ لوگ ذرا سستا لیں، تب ن سے جا کر ملوں گا۔ جب انھوں نے کچھ دیر آرام کر لیا تو میں جا پہنچا۔ وہ ناشتہ کر چکا تھا۔ میں نے ملنے کی اجازت طلب کی، اس نے بلا لیا۔ میں نے جا کر سلام کیا۔ اس نے پوچھا: "ابوعبداللہ طن سے غیر حاضری کے اس زمانے میں کیا کرتے رہے ہو؟" اب میں نے ساری کتھا سنائی اور ابوالبختری کا معاملہ بھی بتایا، وہ کہنے لگا "تم ابوالبختری کو جانتے نہیں، وہ کسی سے تمھاری تعریف کرے گا، نہ کسی کے سامنے تمھارا تذکرہ کرنا گوارا کرے گا۔ پھر ب کیا ارادہ ہے؟" میں نے کہا: "اب تو یہی ٹھانی ہے کہ مدینے واپس چلا جاؤں۔" بولا بھی غلط ہے۔ مدینے سے تم جن حالات میں نکلے ہو، وہ تمھیں معلوم ہی ہیں، مناسب اقدام

یہ ہوگا کہ تم میرے ساتھ چلو، میں یحییٰ سے تمہارا تذکرہ کر دوں گا۔"

میں اُس قافلے کے ساتھ سوار ہو کر پھر رَقہ آگیا، جب ہم نے گھاٹ کو پار کرلیا، تو اُس نے پوچھا: کیا میرے ساتھ ہی ٹھہرو گے؟" میں نے کہا: "نہیں میں اپنے دوستوں میں جا کر ٹھہروں گا اور تم سے تڑکے ہی آکر ملوں گا، تاکہ ہم اکٹھے یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی تک چلیں، ان شاء اللہ۔" اب میں اپنے دوستوں میں پہنچا تو وہ ہکّا بکّا رہ گئے، جیسے میں آسمان سے ٹپک پڑا ہوں۔ پھر کہنے لگے: "ابوعبداللہ کیا حال ہے؟ ہمیں تو تمہاری بہت فکر تھی۔" میں نے سارا ماجرا سنایا۔ سب لوگوں نے کہا کہ "ہاں زبیری کا پیچھا مت چھوڑنا، کھانے پانی کی تم فکر مت کرو، یہاں موجود ہے۔"

تڑکے ہی میں الزبیری کے دروازے پر جا پہنچا، مجھے بتایا گیا کہ وہ یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی پر گئے ہیں، تو میں بھی وہیں پہنچا۔ باہر انتظار میں کھڑا رہا، کچھ دیر کے بعد وہ برآمد ہوا، اور مجھے دیکھ کر کہنے لگا: "ارے ابوعبداللہ، میں تمہارا تذکرہ کرنا تو بھول ہی گیا، خیر، تم یہیں ڈیوڑھی پر ہی ٹھہرو، میں ابھی آیا۔" تھوڑی دیر کے بعد دربان میرے پاس آیا، اور کہنے لگا: "اندر آجاؤ۔" میں بہت پھٹی ٹوٹی حالت میں اندر داخل ہوا۔ یہ رمضان کا مہینہ تھا اور اس کے ختم ہونے میں تین یا چار روزے اور رہ گئے تھے، جب مجھے یحییٰ نے ان حالوں میں دیکھا تو اس کے چہرے پر غم کے تاثرات اُبھر آئے۔ اُس نے سلام کا جواب دیا اور اپنے نزدیک ہی بٹھا لیا۔ اس کے پاس بہت سے لوگ بیٹھے بات چیت کر رہے تھے۔ وہ مجھ سے ایک کے بعد ایک بات کرتا رہا، اور میں جواب سے کتراتا رہا، جب بولتا تھا تو بے تکی اور بے موقع بات کہتا تھا اور لوگ صحیح جواب دیتے تھے، تو چُپ رہ جاتا تھا۔

جب مجلس برخاست ہوئی، سب لوگ نکلے، میں بھی چلا۔ اتنے میں یحییٰ بن خالد کا نوکر آیا اور مجھے باہر پردے کے پاس ملا۔ کہنے لگا کہ "وزیر نے یہ حکم دیا ہے کہ تم رات کا کھانا اُن کے ساتھ ہی کھاؤ۔" میں نے واپس آکر سارا معاملہ اپنے ساتھیوں کو بتایا اور یہ بھی کہا کہ ڈر یہ ہے کہ اُس نوکر نے کسی اور کے دھوکے میں مجھے مدعو نہ کرلے

ہو، کچھ ساتھی کہنے لگے "تو کیا ہے؟" دو روٹیاں اور تھوڑا پنیر موجود ہے اور یہ سواری ہے، تم سوار ہو کر چلو، غلام پیچھے رہے گا، اگر دربان نے تمھیں باریابی دے دی تب تو یہ توشہ تم غلام کو دے دینا اور اگر باریابی نہ ملے تو کسی مسجد کا رُخ کرنا، وہاں بیٹھ کر کھا لینا اور مسجد سے پانی لے کر پی لینا۔

میں گھر سے نکلا، اور یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی پر پہنچا۔ لوگ مغرب کی نماز پڑھ چکے تھے جب دربان نے مجھے دیکھا تو کہنے لگا: "شیخ صاحب کہاں رہ گئے تھے؟ آپ کی تلاش میں کئی بار ہرکارہ دوڑ چکا ہے۔" میں نے اپنی پوٹلیا تو غلام کو تھمائی اور اُس سے انتظار کرنے کو کہہ کر خود اندر داخل ہوا، تو دیکھا کہ سب لوگ جمع ہیں۔ میں سلام کر کے بیٹھ گیا۔ اب وضو کے لیے پانی لایا گیا ہم نے وضو کیا اور میں سب لوگوں کے مقابلے میں وزیر سے قریب بیٹھا تھا۔ اب روزہ افطار کیا۔ تھوڑی دیر میں عشا کا وقت ہو گیا تو ہم نے یحییٰ کے پیچھے نماز پڑھی، پھر اپنی اپنی جگہ سنبھال لی۔ اب یحییٰ نے سوالات کرنے شروع کیے اور میں خاموش رہا، دوسرے لوگ جواب دیتے رہے، مگر وہ جوابات میری رائے کے خلاف تھے۔

جب رات ڈھلنے لگی، تو سب لوگ اُٹھے۔ میں بھی پیچھے پیچھے چلا۔ اب مجھے ایک غلام ملا۔ اور بولا، کہ "وزیر کا حکم ہے کہ تم کل پھر آؤ، مگر آج جس وقت آئے تھے اُس سے ذرا پہلے۔" اُس نے مجھے ایک تھیلی تھما دی، یہ تو پتا نہیں چلا کہ اس میں کیا تھا، پر میں خوشی سے پھول گیا۔ اب میں اپنے غلام کی طرف چلا اور سوار ہوا۔ وہ حاجب میرے ساتھ تھا۔ میں اپنے ساتھیوں کے پاس آیا اور اُن سے کہا: "ذرا چراغ منگاؤ۔" اب تھیلی کھول کر دیکھا تو اُس میں دینار تھے۔ وہ لوگ کہنے لگے: "کیا دیا؟" میں نے کہا کہ غلام یہ کہہ گیا ہے کہ کل پھر بلایا ہے، اور اس وقت سے ذرا پہلے جب آج گیا تھا۔ دینار گنے تو پانسو تھے۔ کسی نے کہا: "تمھارے لیے سواری خریدنا میرا کام رہا" کوئی بولا: "زین لگام اور دوسری ضروریات میں خرید لاؤں گا۔" تیسرا بولا: "تمھیں حمام کرانا، داڑھی کو خضاب لگانا اور خوشبو میں بسانا میری ڈیوٹی ہو گی۔" ایک کہنے لگا: "کپڑے میں خرید کر لاؤں گا۔ دیکھو لوگ کیسے بڑھیا لباس میں رہتے ہیں۔" میں نے سو دینار گن کر اس شخص کو دیے جس کے پاس خرچ کا حساب کتاب رہتا تھا

ر سب لوگ قسم کھا کر کہنے لگے کہ ہم تمھارے مال میں ایک دینار یا درہم کی بھی گڑبڑ نہیں یں گے۔

صبح کو سب نکلے، اور جس نے میرے لیے جو سامان لانے کا ذمّہ لیا تھا وہ اپنے اپنے ام پر روانہ ہوگیا۔ ظہر کی نماز پڑھتے وقت تک میں اچھا خاصا مردِ معقول نظر آنے لگا۔ باقی قم لے کر میں زبیری کے پاس پہنچا۔ اُس نے مجھے ذرا ٹھاٹ میں دیکھا تو بہت خوش ہوا۔ میں نے سارا ماجرا سنایا۔ پھر بولا: "میں مدینے جا رہا ہوں، کچھ کہنا سننا ہے؟" میں نے کہا: ہاں میں نے بیوی بچوں کو جس حال میں چھوڑا تھا، وہ تمھیں معلوم ہی ہے۔" اُسے دو سو دینار دیے ہ اُن کو پہنچا دے۔ پھر وہاں سے نکلا اور بچی کھچی رقم لے کر اپنے ساتھیوں میں آیا۔

اب میں نے عصر کی نماز پڑھی۔ اور خوب بن سنور کر، یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی پر پہنچا۔ دربان نے مجھے دیکھا تو کھڑا ہوگیا، اور اندر جانے کی اجازت دی۔ میں یحییٰ کے سامنے آیا اور اس نے میرے ٹھاٹ دیکھے تو اس کے چہرے پر خوشی کی لہر دوڑ گئی۔ میں اس کی مجلس میں بیٹھا ور اس سے اب باتیں کرنی شروع کیں اور پہلے اُس نے جو باتیں پوچھی تھیں ان کے جو وابات تھے، سب دیے، یہ سب باتیں دوسرے لوگوں کی بتائی ہوئی باتوں سے مختلف تھیں ں نے کنکھیوں سے دیکھا کہ لوگوں کی بھویں چڑھی ہوئی ہیں، یحییٰ ادھر ادھر کی باتیں پوچھتا ہا۔ میں ہر بات کا جواب دیتا رہا، اور سب دم بخود بیٹھے رہے، کسی کے منہ سے ایک لفظ ہیں نکلا۔

مغرب کا وقت ہوا، تو یحییٰ نے آگے بڑھ کر نماز پڑھائی۔ پھر کھانا لایا گیا، ہم سب نے ل کر کھایا، پھر یحییٰ نے عشا کی نماز پڑھائی۔ اب سب اپنی اپنی نشستوں پر آکر بیٹھ گئے ور باتیں شروع ہوئیں۔ اب یحییٰ لوگوں سے کوئی سوال کرتا تھا تو وہ آئیں بائیں شائیں رتے تھے۔ جب اُٹھنے کا وقت آیا تو سب کے ساتھ میں بھی چلا آیا۔ دیکھا تو پھر ہرکارہ میرے پیچھے ہے۔ کہنے لگا کہ وزیر کا حکم یہ ہے کہ تم روزانہ شام کو اسی وقت آیا کرو جیسے آج ئے تھے، یہ کہہ کر ایک تھیلی پکڑا دی۔ میں گھر آیا اور دربان کا ہرکارہ مجھے گھر تک چھوڑ گیا۔ پنے ساتھیوں میں آکر میں نے چراغ بیچ میں رکھا، اور وہ تھیلی اپنے ساتھیوں کی طرف

لڑھکا دی۔ وہ مجھ سے بھی زیادہ باغ باغ ہو گئے۔

اگلا دن آیا تو میں نے ساتھیوں سے کہا کہ اپنے قریب ہی کہیں میرے لیے ایک مکان تلاش کر دو اور ایک باندی خرید دو، ایک غلام روٹی پکانے والا ہونا چاہیئے اور گھر کا سارا دھندا جمع کر دو۔ ظہر سے پہلے پہلے انھوں نے یہ سب چیزیں بھی فراہم کر لیں۔ میں نے اُن سے کہا کہ آج روزہ میرے ساتھ ہی افطار کرو، اس پر وہ بڑی مشکل سے آمادہ ہوئے۔

میں مقررہ وقت پر روزانہ یحییٰ بن خالد کے دربار میں جاتا رہا، ہر بار مجھے دیکھ کر وہ کِھل اُٹھتا تھا اور ہر رات کو مجھے پانسو دینار دیتا تھا۔ اب عید کی چاند رات آگئی۔ اس نے کہا: "ابوعبداللہ، کل امیرالمومنین سے ملنے کے لیے بہترین لباس قاضیوں کا سا پہن کر آنا اور اُن کے سامنے بیٹھ جانا، وہ لازماً پوچھیں گے یہ کون ہے، تو میں تمھارا تعارف کرادوں گا۔ عید کی صبح کو میں بڑے طمطراق سے نکلا اور بھی ہزاروں انسان تھے۔ امیرالمومنین بھی عیدگاہ کی طرف تشریف لائے، وہ بار بار میری طرف دیکھتے تھے۔ میں برابر اُن کے مصاحبوں میں ڈٹا رہا۔ واپس آ کر میں یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی پر پہنچا، اور امیرالمومنین کے محل میں تشریف لے جانے کے بعد یحییٰ سے ملاقات کی، وہ کہنے لگا: "ابوعبداللہ، تمھارے بارے میں امیرالمومنین برابر مجھ سے پوچھتے رہے، میں نے انھیں حج کا قصہ یاد دلایا اور بتایا کہ تم وہی شخص ہو جس نے ہمیں اُس رات کو مقاماتِ مقدسہ کی زیارت کرائی تھی۔ انھوں نے تمھارے لیے تیس ہزار درہم کا عطیہ مرحمت فرمایا جو میں تمھیں ان شاء اللہ کل ادا کر دوں گا۔"

آج پھر میں واپس آگیا اور اگلے دن پھر یحییٰ بن خالد سے ملا، اور اس سے کہا کہ خدا وزیر کی ہر دلی مراد پوری کرے۔ میری ایک حاجت اور ہے جو وزیر سے، خدا انھیں اقبال مند رکھے، مانگنی ہے۔ کہنے لگا: "وہ کیا ہے؟" میں نے کہا گھر جانے کی اجازت چاہتا ہوں، کیونکہ بیوی بچوں سے ملنے کا اشتیاق حد سے سوا ہو گیا ہے۔ کہنے لگا ابھی مت جاؤ۔ مگر میں برابر اُس سے اصرار کرتا رہا یہاں تک کہ اُس نے اجازت دے ہی دی۔ پھر مجھے تیس ہزار درہم ادا کر دیئے۔ میرے لیے ایک کشتی مع تمام لوازم کے تیار کیے جانے کا حکم دیا اور یہ بھی کہا کہ میرے لیے شام کی نادر چیزیں خرید کر ساتھ کر دی جائیں تاکہ مدینے کو بطور سوغات لے

جاسکوں۔ نیز اپنے عراقی وکیل کو حکم دیا کہ میرے لیے مدینے تک کی سواری کا انتظام کرے، اور مجھے ایک دھیلا اس مد میں خرچ کرنا نہ پڑے۔ میں اپنے ساتھیوں میں آیا تو یہ سب قصہ انھیں سنایا۔ میں نے اُن لوگوں کو قسم دلا کر کہا کہ مجھ پر جو کچھ انھوں نے خرچ کیا تھا وہ سب مجھ سے لے لیں مگر وہ قسم کھانے لگے کہ ہرگز ایک درہم بھی نہیں لیں گے۔ خدا کی قسم میں نے ایسے اخلاق والے لوگ کم ہی دیکھے ہیں۔ اب بتاؤ کہ اگر میں یحییٰ بن خالد سے محبت رکھتا ہوں تو کیا یہ بات قابلِ ملامت ہے؟")

یہ آخری الفاظ بتا رہے ہیں کہ الواقدی نے یہ واقعہ یحییٰ برمکی کے زوال (۱۸۷ھ) کے بعد بیان کیا ہوگا۔ کیونکہ اس سے پہلے تو اُسے یحییٰ سے محبت ظاہر کرنے پر ملامت کا خوف ہونا ہی نہیں چاہیے تھا۔ ایک اور موقع پر بھی اس نے یحییٰ کی داد و دہش کا بہت اچھے الفاظ میں تذکرہ کیا ہے۔

یحییٰ دوسروں کی امداد کرنے میں کتنا فراخ حوصلہ تھا، اس کی ایک اور مثال الواقدی کے شاگرد ابنِ سعد کے یہاں ملتی ہے[۲۱۲] جسے ہم یہاں درج کرتے ہیں، اس مثال سے اُس دَور کی گھریلو زندگی اور سماجی حالت کا بھی اندازہ ہوتا ہے:

"مجھ سے عبداللہ بن جبیداللہ نے بیان کیا: "میں الواقدی کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ یحییٰ بن خالد کا ذکر چھڑ گیا۔ الواقدی نے اُس کے لیے دعاے مغفرت کی اور دیر تک رحمت کی دعا کرتا رہا تو ہم نے اُس سے کہا کہ ابوعبداللہ تم اس کے لیے اس قدر دعاے رحمت کر رہے ہو، کیا بات ہے؟ کہنے لگا کہ ایسے شخص کے لیے بھلا کیوں نہ دُعاے مغفرت کروں جس کا ایک واقعہ تمھیں ابھی سناتا ہوں۔ شعبان کا مہینا ختم ہونے میں دس دن سے بھی کم رہ گئے تھے اور گھر میں نہ آٹا تھا، نہ ستو تھے، نہ کوئی اور ساز و سامان تھا۔ میں نے اپنے دل میں تین دوستوں کو چھانٹا اور سوچا کہ اُن سے اپنی ضرورت بیان کروں۔ میں اپنی بیوی امِ عبداللہ کے پاس آیا تو وہ کہنے لگی: "ابوعبداللہ تمھیں آخر ہو کیا گیا ہے؟ یہ وقت آگیا اور گھر میں کھانے پینے کی کوئی شے موجود نہیں ہے اور رمضان سر پر کھڑا ہے۔ میں نے اُسے بتایا کہ میں نے تین دوستوں کے نام سوچ رکھے ہیں، اُن سے اپنی حاجت بیان کروں گا۔ اُس نے پوچھا کہ وہ عراقی ہیں یا مدنی؟ میں نے بتایا کہ اُن میں

ے کوئی عراقی ہے اور کوئی مدنی ہے۔ بولی میں بھی تو سنوں کون کون ہیں؟ میں نے نام لیا کہ ان۔ کہنے لگی کہ "ہاں ہے تو خاندانی، پیسے والا بھی ہے، مگر احسان جتلائے گا، میری رائے ں اُس سے سوال کرنا مناسب نہیں۔" پھر میں نے دوسرا نام لیا تو بولی کہ "یہ بھی اچھے خاندان ا، اور مالدار ہے، مگر کنجوس ہے، میری رائے میں اِس کے پاس جانا بھی مناسب نہیں۔" ھر میں نے کہا: اچھا تو "فلاں"۔ کہا: یہ بھی شریف آدمی ہے، دریا دل بھی ہے، مگر اس کے لے کچھ نہیں۔ میرا خیال ہے اس سے کہنے میں کچھ حرج نہیں۔ چنانچہ میں اس کے پاس یا اور دروازہ کھٹکھٹایا۔ اُس سے ملاقات ہوئی، تو بہت خندہ پیشانی سے ملا، اور اپنے س ہی بٹھالیا، پھر کہنے لگا: "ابوعبداللہ کیسے آنا ہوا؟ میں نے اُسے بتایا کہ رمضان ر پر ہے اور میرا ہاتھ ان دنوں تنگ ہے۔ وہ سوچ میں پڑ گیا۔ پھر کہنے لگا: اچھا اس یکیے کی تہ کھولو اور وہ تھیلی نکال لو، جو کچھ اس میں ہے سب جھاڑ لو اور اپنے کام میں اؤ۔" میں نے دیکھا تو وہ کجلائے ہوئے درہم تھے۔ خیر وہ تھیلی میں نے اُٹھالی اور اپنے ھر پہنچا اور اُس شخص کو بلایا جو بازار سے میرا سودا سلف لایا کرتا تھا اور کہا لکھو: "دس قفیز (ایک پیمانہ) آٹا، ایک قفیز چاول، اتنی ہی شکر وغیرہ، اسی طرح سب ضروریات لکھوا دیں۔

ابھی میں لکھوا ہی رہا تھا کہ دروازہ پر کھٹکا ہوا، میں نے کہا دیکھو تو کون ہے؟ باندی نے آکر بتایا کہ "فلاں بن فلاں بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب تشریف لائے ہیں!" میں نے کہا: اندر بلالو۔ اُن کی تعظیم کے لیے کھڑا ہو گیا، انھیں خوش آمدید کہا اور اپنے پاس بٹھالیا اور پوچھا کہ "سیدی، کیسے تشریف آوری ہوئی؟" وہ کہنے لگے: "چچا میاں اس لیے گھر سے نکلا ہوں کہ رمضان سر پر آگئے ہیں اور میرے گھر میں کچھ بھی نہیں ہے۔" میں ذرا دیر کے لیے سوچ میں پڑ گیا، پھر اُن سے کہا کہ اس تکیے کی تہ کھولو، اور تھیلی میں جو کچھ ہے سب لے لو۔" انھوں نے تھیلی نکال لی، میں نے اپنے ساتھی سے کہا بس تم چلے جاؤ۔ وہ چلا گیا۔ اب پھر اُمّ عبداللہ آئیں اور بولیں "یہ نوجوان جو آیا تھا اِس کے لیے تم نے کیا کیا؟" میں نے کہا ساری تھیلی اُس کو دے دی۔ اُس نے کہا بہت اچھا ہوا، خدا نے تمھیں نیکی کی توفیق دی۔

اب میں نے ایک اور دوست کا خیال کیا جو ہمارے گھر کے قریب ہی رہتا تھا اور جوتے پہن کر سیدھا اُس کے گھر پہنچا۔ میں نے دروازہ پر دستک دی اُس نے اندر بُلا لیا۔ میں اندر پہنچا تو اُس نے آداب تسلیمات کے ساتھ اپنے قریب بٹھا لیا اور پوچھا کہ "ابوعبداللہ کیسے زحمت کی؟" میں نے اُسے بتایا کہ رمضان قریب ہے، اور میرے پاس کچھ نہیں ہے، تو وہ کچھ دیر تک فکر میں ڈوبا رہا، پھر کہنے لگا کہ اچھا اس تکیے کے نیچے سے تھیلی نکالو، اور آدھی رقم تم لے لو، آدھی میرے لیے چھوڑ دو۔" اب جو دیکھتا ہوں تو بالکل میری والی ہی تھیلی ہے میں نے اُس میں سے پانسو درہم نکال لیے اور پانسو چھوڑ دیے، اب اپنے گھر آیا اور اس شخص کو پھر بلوایا جو میرا سودا لایا کرتا تھا اور اُسے لکھوانا شروع کیا: "پانچ قفیز آٹا ... وغیرہ"۔ اس نے سب ضروریات لکھ لیں۔

ابھی ہم اس سے فارغ نہیں ہوئے تھے کہ پھر دروازہ پر دستک ہوئی۔ میں نے نوکر سے کہا، دیکھو کون ہے؟ اس نے واپس آکر بتایا کہ کوئی شریف ملازم معلوم ہوتا ہے۔ میں نے کہا، اندر بُلا لو۔ وہ آیا تو اُس نے یحییٰ بن خالد کا ایک خط دیا، جس میں اُس نے مجھے فوراً بلایا تھا۔ میں نے قاصد سے کہا تم ذرا باہر چلو۔ پھر میں نے کپڑے بدلے، اور اپنی سواری پر گھر سے نکلا۔ وہ خادم میرے ساتھ تھا۔ جب یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی پر آیا اور اندر داخل ہوا تو دیکھا کہ وہ صحن میں بیٹھا ہوا ہے۔ جب اُس کی نگاہ مجھ پر پڑی تو میں نے سلام کیا۔ اس نے بڑے تپاک سے خیر مقدم کیا، اپنے قریب بٹھایا، اور آواز دی: "اے لڑکے ان کے لیے تکیہ لاؤ۔" اب میں اُس کے نزدیک بیٹھ گیا، وہ کہنے لگا: "ابوعبداللہ جانتے ہو میں نے اس وقت کیوں بُلایا ہے؟" میں نے کہا: "نہیں" بولا: "مجھے تمہارا خیال کر کے رات بھر نیند نہیں آئی کہ یہ ماہِ مبارک آ رہا ہے اور تمہارے پاس کچھ نہیں ہے۔" میں نے کہا: "خدا وزیر کو سلامت رکھے، میری داستان تو بڑی طولانی ہے۔" کہنے لگا: "جتنی زیادہ طویل کہانی ہوگی میں اتنی ہی دلچسپی سے سنوں گا۔" میں نے اسے اپنی بیوی کی بات سُنائی اور اپنے اُن تین دوستوں کا قصہ سنایا اور اُس نے اُن تینوں کے بارے میں جو رائیں ظاہر کی تھیں، وہ بتائیں۔ پھر اُس طالبی (سیدزادہ) کا آنا بتایا اور اُس

ست کا قصہ بھی سُنایا۔ جس نے اپنی تھیلی میں سے آدھی رقم میرے حوالے کر دی تھی۔ اب
ں نے نوکر کو آواز دی، "لڑکے دوات لاؤ" اور اپنے خزانچی کو ایک رقعہ لکھا۔ تھوڑی
یں پانسو دینار آگئے۔ کہنے لگا، "ابوعبداللہ! اِس سے اپنا رمضان کا خرچ چلاؤ"۔ پھر ایک
رچٹھی خزانچی کو لکھی، تو ایک تھیلی آگئی، جس میں دوسو دینار تھے، اور بولا "یہ اُم عبداللہ
ےلیے ہیں، اُن کی ذہانت اور معاملہ فہمی کا صلہ"۔ پھر ایک اور چٹ اُٹھائی، اور
یک تھیلی آگئی، جس میں دوسو دینار تھے، وہ بولا یہ اس سیدزادہ کے لیے ہیں۔ پھر
یک اور رقعہ لکھا اور دوسو دینار کی ایک اور تھیلی آگئی، بولا یہ تمہارے ساتھ سلوک کرنے والے
خص کا صلہ ہے، پھر کہنے لگا: "ابوعبداللہ اب جاؤ خدا حافظ" میں فوراً سوار ہوا اور
پہلے اُس دوست کے پاس آیا جس نے اپنی تھیلی میں سے آدھا مال مجھے دیا تھا اور اُسے
ں نے اس کے دوسو دینار ادا کیے اور یحییٰ بن خالد کا معاملہ اُسے بتایا تو وہ خوشی سے
پاگل ہو گیا۔ پھر میں اُس طالبی کے پاس گیا اور اُس کی تھیلی اُسے دی اور یحییٰ بن خالد
کا قصہ سنایا، اُس نے دُعائیں دیں اور شکر ادا کیا، پھر میں اپنے گھر میں داخل ہوا۔ ام عبداللہ
دُبلایا اور اسے تھیلی دکھائی، اس نے بھی دعائیں دیں اور جزائے خیر طلب کی۔ تو اب بتاؤ
۔ برامکہ سے خصوصاً یحییٰ بن خالد سے محبت کرنے پر میں ملامت کا مستحق ہوں؟"

المسعودی[۲۱۳]، یاقوت[۲۱۴] اور ابن خلکان[۲۱۵] نے یہی قصہ بعض جزوی اختلافات کے ساتھ نقل
لیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ مامون الرشید کے عہد کا واقعہ ہے، مگر ابن سعد کا بیان قدیم ترین
ہے اور خود الواقدی سے مروی ہے۔

(باقی)

حوالہ جات:

۲۷۷- یاقوت: (تحقیق: وستنفیلڈ) ۱۲۲/۳ نیز السمعانی: الانساب ۳۱۳۴

۲۷۸- ابن حجر: تہذیب التہذیب ۱۰/ ۴۲۱ "قال داؤد بن محمد بن ابی معشر حدثنی أبی انّہ
کانَ اصلہ مِن الیمن ... وکان أبیض أزرق سمیناً" (داؤد بن محمد بن ابی معشر
نے بیان کیا کہ مجھے میرے باپ نے بتایا کہ ان کی اصل یمن کی تھی .... وہ گورے تھے، آنکھیں
نیلی تھیں اور موٹے تھے)

۳۷۹۔ کبھی کبھی بصرے کو بھی السّند کے نام سے پکارا گیا ہے، کیونکہ اس شہر میں اس نام کا ایک
جس میں کثرت سے اہلِ سند آباد تھے۔ بصرہ بندرگاہ بھی تھی جہاں سے مسافر سوار ہوا کرتے
ہوسکتا ہے کہ ابو معشر کی نسبت اسی محلّہ کی طرف ہو۔ (حسین نصّار)

۳۸۰۔ الذہبی: (تحقیق: زخائر) نیز Studien p. 11 (یعنی دراساتِ اسلامیہ)

۳۸۱۔ الذہبی: (ماسبق) ۱۰ "کانَ ابو معشرٍ یذکُر أنّہ من وُلدِ حنظلة بن مالک" (
ابو معشر کہا کرتے تھے کہ وہ حنظلہ بن مالک کی اولاد میں ہیں)

۳۸۲۔ حوالۂ ماسبق۔ "وقالَ ابوبکرٍ الحسین بن محمد بن أبی مَعشر: حدثنی أبی، قالَ: ک
إسم ابی معشرٍ قبل أن یسرق عبد الرحمٰن بن الولیدِ بن هلالٍ" (ابوبکر الحسین
محمد بن ابی معشر نے کہا کہ اُن کے باپ نے انھیں بتایا کہ ابو معشر کے "چُرائے جانے" سے
ان کا نام عبد الرحمٰن بن الولید بن ہلال تھا۔)

۳۸۳۔ حوالۂ ماسبق۔ "فسرق فبیع بالمدینة فاشتراه قومٌ من بنی أُسد فسمّوہ نجیحاً
(پھر انھیں اغوا کرلیا گیا، اور یہ مدینے میں بیچے گئے اور انھیں بنو اسد کے لوگوں نے خرید کر
کا نام نجیح رکھا۔)

۳۸۴۔ ابن حجر: ۴۲۱/۱۰ "وسُبی فی وقعةِ یزید بن المهلب بالیمامة والبحرین" (
یہ بحرین و یمامہ میں یزید بن مہلب کی جنگ میں اسیر ہوئے تھے)

۳۸۵۔ الطبری ۴۲۳/۳۔ "وکانت اُمّ موسیٰ الحمیریة ولدت له (یعنی للمنصور) ج
والمهدی۔" ام موسیٰ حمیری تھی اور اس نے خلیفہ المنصور کے دو بیٹوں جعفر اور المہدی کو جنم د

۳۸۶۔ حوالۂ ماسبق (ابن حجر) "ثم اشتُرِی لامّ موسیٰ بن المهدی فاعتقته" (پھر انھیں
بن المہدی کی ماں کے لیے خریدا گیا۔ اس نے انھیں آزاد کردیا۔)

۳۸۷۔ ابن الندیم: الفہرست۔ ۹۳۔ "وکانَ مکاتباً لامراةٍ من بنی مخزوم وعُتِقَ۔" (اور
بنی مخزوم کی ایک عورت کے مُکاتب تھے۔ پھر آزاد ہوگئے)
ابن سعد ۳۰۹/۵۔ "وکانَ مُکاتباً لامراةٍ من بنی مخزوم فادّی وعُتِقَ۔ فاشترت
موسیٰ بنت المنصور الحمیریة ولاءه" (یہ بنو مخزوم کی ایک عورت کے مُکاتب تھے،
انھوں نے مقررہ رقم ادا کردی تو آزاد ہوگئے اور امّ موسیٰ بنت المنصور حمیری نے ان کی ولایت
لی۔) نیز المقدسی۔ مرتبہ مخاذ (E. Sachau: Studien) اور البخاری
اپنی "تاریخ" میں کہا ہے کہ یہ امّ سلمة کے مولیٰ تھے۔

۳۸۸۔ المقدسی ۱۰۔ "وقالَ لی: وِلاوُنا فی بَنی هاشم اُحَبّ الیَّ من نسبی فی بنی حنظلة۔"
(انھوں نے مجھ سے کہا کہ بنو ہاشم سے میری نسبتِ ولایت، بنی حنظلہ کے نسبی تعلق سے مجھے
زیادہ پیاری ہے۔)

۳۸۹۔ الطبری ۳/ ۴۸۲۔

۳۹۰۔ ابنِ حجر: تہذیب التہذیب ۱۰/ ۴۲۱۔ "وَقدِمَ المهدی فی سَنَه سِتّینَ ومئة
فاستصحَبَه مَعَه الی العِراقِ۔" (اور المہدی سنہ ۱۶۰ھ میں (حج کرنے) آیا تو انھیں اپنے
ساتھ عراق لیتا گیا۔)

الذہبی ۱۰۔ "اِنّ المَهدِی قَدِمَ المدینة سنة ستین ومئة فاشخَصَ اَبامعشرٍ مَعه
الی العراقِ، وامَرَلَه بالفِ دینارٍ وقال تکون بحَضرتنا فتَفَقّه من حَولَنا۔" (المہدی
۱۶۰ھ میں مدینہ آیا تو انھیں اپنے ساتھ عراق لے گیا وہاں ان کو ایک ہزار دینار بخشش دی اور کہا
کہ تم ہمارے ساتھ رہو اور ہمارے متعلقین کو فقہ کی تعلیم دیا کرو۔)

۳۹۱۔ ابن حجر۔ حوالۂ سابق۔ ۴۲۲۔ "وتَغیّرَ قَبلَ اَن یموتَ بِسَنَتَینِ تغیّراً شدیداً" (اور
انتقال سے دو سال پہلے ان میں بہت تبدیلی پیدا ہو گئی تھی)

الذہبی: ۲ کہتا ہے: "حتّی کانَ یَخرج منه الریحُ وَلایَشعُرُ بِها۔" (حتیٰ کہ ان کا وضو ٹوٹ
جاتا تھا اور انھیں خبر نہ ہوتی تھی۔)

السّمعانی ۳۱۳۔ "وکانَ مِمّن اختَلطَ فی آخِرِ عُمرِه، وبقیَ قبلَ ان یَمُوتَ سنینَ فی تغیّرٍ
شدیدٍ لایدری مایحدثُ به لکثرةِ المَناکیرِ فی روایته مِن قَبلِ اِختلاطه۔"
(یہ اُن لوگوں میں سے تھے جو بڑھاپے میں سٹھیا جاتے ہیں' چنانچہ مرنے سے کئی سال پہلے سے حواس باختہ
ہو گئے تھے۔ انھیں یہ خبر ہی نہ ہوتی تھی کہ کیا کہہ رہے ہیں۔ اس بدحواسی سے پہلے بھی اپنی روایات میں
متضاد باتیں کہہ جاتے تھے)

۳۹۲۔ ابن سعد ۵/ ۳۰۹۔ ابن قتیبہ: المعارف ۲۵۴۔ السمعانی ۳۱۳۔

ابن حجر ۱۰/ ۴۲۱۔ الفہرست ۹۴ کے مطابق انھوں نے الہادی (متوفی ۱۶۹ھ) کے زمانے
میں انتقال کیا۔

۳۹۳۔ السمعانی ۳۱۳۔ الذہبی ۲

۳۹۴۔ البخاری: تاریخ ۱۹۹

۳۹۵۔ ابن سعد ۵/ ۳۰۹

۳۹۶۔ تہذیب ۱۰/ ۴۲۰

۳۹۷۔ المقدسی ۹

۳۹۸۔ ابن حجر ۴۲۲/۱۰

۳۹۹۔ تحقیق فلوجل (Flügel) ۹۴

۴۰۰۔ دیکھو ولہاؤزن کا اشاریہ۔ ولہاؤزن ۳۲۱ میں الواقدی نے ان سے ایک خبر معلوم کی ہے جو اُسے کسی اور راوی سے ملی تھی۔

۴۰۱۔ ابن سعد ۲ ق ۲۱/۳۰/۱

۴۰۲۔ الطبری ۱۱۹۵/۱

۴۰۳۔ ابن سعد ۱۷۴/۵ ومابعد۔ الطبری ۱۱۷۲/۲

۴۰۴۔ ابن سعد ۷۷/۷ (۳ ق ۷۷/۲) "محمد بن عمر بن واقد الاسلمی مولیٰ عبداللہ بن بُریدۃ الاسلمی"۔

۴۰۵۔ ابن سعد ۳۲۱/۵ "قال محمد بن سعد اخبرنی (یعنی محمد بن عمر) انہ ولد فی سنة ثلاثین ومئة"۔ (محمد بن سعد نے کہا: مجھے (محمد بن عمر) نے بتایا کہ وہ سنہ ۱۳۰ھ میں پیدا ہوا تھا۔) نیز ۷۷/۷۔ "وذکر انہ ولد سنة ثلاثین ومئة فی آخرِ خلافةِ مروانَ بنِ محمد" (کہا جاتا ہے کہ وہ ۱۳۰ھ میں یعنی مروان بن محمد کی خلافت کے آخری زمانے میں پیدا ہوا تھا۔)

۴۰۶۔ کتاب الاغانی ۱۳۹/۷۔ "وزعم ابن خُرداذبہ أنَّ امّ محمد بن عمر الواقدی .... بنت عیسیٰ بن جعفر بن سائبِ خاثر"۔ (ابن خرداذبہ کا خیال ہے کہ محمد بن عمر الواقدی کی ماں عیسیٰ بن جعفر بن سائب خاثر کی بیٹی تھی۔)

۴۰۷۔ جوزف ہورووتس کی اس رائے سے اتفاق کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ سائب خاثر عربی قصائد لکھنے والا پہلا مدنی شاعر نہیں تھا بلکہ یہ ایک خاص غنائیہ انداز کی شاعری میں پہل کرنے والا سمجھا جاتا ہے، اگرچہ اس میں بھی اختلافِ آراء ہے اور طوالت کے خوف سے یہاں صرف ہم الاغانی کی روایت (۱۸۸/۷) کا اقتباس دے رہے ہیں۔ ابوالفرج الاصفہانی کہتا ہے: قالَ ابن الکلبی و ابوغسّان وغیرِهما وهُو اول من عَمِلَ العُودَ بالمدینة وغنّی بہ۔ قال ابن الکلبی: وهُو اوّلُ صوتٍ غنّی بہ فی الاسلام فی الغناء العرَبی المتقن الصنعة ... وقالَ ابنُ الکلبی: سائب خاثر اولُ من بالعربیة الغناء الثقیل" (ابن الکلبی اوراغ وغیرہ نے کہا کہ یہ مدینے میں پہلا شخص ہے جس نے عود بجایا اور اُس پر گایا... اور ابن الکلبی نے کہا یہ اسلام میں پہلی گانے والی آواز تھی جس نے عرب موسیقی کے فنّی کمال کے ساتھ گانا گایا... اا ابن الکلبی نے کہا کہ سائب خاثر پہلا شخص تھا جس نے عرب کا پکّا گانا گایا۔) (حسین نقشار)

۴۰۸۔ الطبری ۳/ ۶۰۵۔ ہارون الرشید نے ۱۸۰ھ میں دوبارہ حج کیا تھا۔ الطبری ۳/ ۶۴۵ میں ہے کہ ۱۸۰ھ میں حج سے واپس آتے ہوئے ہارون الرشید بصرے میں ٹھہرا تھا۔"

۴۰۹۔ ابن سعد ۵/ ۳۱۵ وما بعد۔ "وحدثنی احمد بن مسیح، قال: حدثنی عبد اللہ بن عبید اللہ قال: قالَ لی الواقدی: حجّ امیر المومنین ہارون الرشید فوردَ المدینۃ فقالَ لیحیی بن خالد..." (احمد بن مسیح نے مجھ سے بیان کیا کہ مجھے عبد اللہ بن عبید اللہ نے بتایا کہ مجھ سے الواقدی نے کہا کہ امیر المومنین ہارون الرشید نے حج کیا تو وہ مدینہ آئے اور انھوں نے یحییٰ بن خالد سے کہا...) (آگے وہی روایت ہے جو متن میں درج ہوئی۔ (نثار فاروقی)

۴۱۰۔ ابن سعد ۷/ ۷۷ "وکان من اہل المدینۃ فقدمَ بغداد فی سنۃ ثمانین ومئۃ فی دینٍ لحقّہ فلم یَزل بہا وخرج الی الشّام والرَّقّۃ" (یہ مدنی تھے اور سنہ ۱۸۰ھ میں بغداد آئے تھے، کیونکہ یہ مقروض ہوگئے تھے۔ وہاں رہتے رہے پھر شام اور رقّہ کی طرف چلے گئے")

۴۱۱۔ الطبری ۳/ ۶۴۲۔ "ثمّ شخَصَ (یعنی ہارون الرشید) من مدینۃ السّلام الی الرّقّۃ" (سنۃ ۱۸۰ھ)۔ (پھر وہ (ہارون الرشید) بغداد سے ۱۸۰ھ میں رقّہ چلا گیا۔)

۴۱۲۔ ابن سعد ۵/ ۳۱۵ وما بعد۔

۴۱۳۔ ابن سعد ۵/ ۳۱۹

۴۱۴۔ مروج الذہب (طبع قاہرہ) ۲/ ۲۶۲

۴۱۵۔ یاقوت (تحقیق مارگولیتھ) ۷/ ۵۵

تبصرہ

ڈاکٹر وحید اختر

تعارف و تبصرہ

Iqbal :— Poet-Philosopher of Pakistan
Editor :— Hafeez Malik
Columbia University Press 1971.

کتاب کے مرتب پروفیسر حفیظ ملک اسلامی علوم اور موجودہ عالمی سیاست میں مسلمانوں کے مسائل پر انگریزی میں کئی اہم مقالات قلمبند کر چکے ہیں۔ ان کی کتاب "مسلم قوم پرستی ہندوستان اور پاکستان میں" **Muslim Nationalism in India and Pakistan** امریکہ سے ۶۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ وہ اس وقت ولانووا **Villanova** یونیورسٹی میں تاریخ و سیاسیات کے پروفیسر ہیں۔ اقبال پر ان کی کتاب کولمبیا یونیورسٹی کے "مطالعاتِ ثقافتِ مشرق" کے سلسلے کی ساتویں کڑی ہے۔ اس کتاب کی اشاعت میں نیویارک کی ایشیا سوسائٹی کے ایشیائی ادب پروگرام اور ولانووا یونیورسٹی نے تعاون کیا ہے۔ مشرقی ثقافت اور ایشیائی ادب کے تناظر میں اقبال کی اہمیت کا اعتراف اور ان پر ایک ضخیم کتاب کی اشاعت ایک خوش آیند اقدام ہے جس کی قدر کرنی چاہیے۔

"اقبال — پاکستان کا شاعر فلسفی" پانچ حصوں پر مشتمل ہے۔ سوانح، سیاست، فلسفہ، تصوف

اور شاعری۔ ضمیمے میں محمد علی جناح کے نام اقبال کے مکاتیب بھی دیے گئے ہیں۔ ایک اور مفید کام یہ کیا گیا ہے کہ آخر میں حفیظ ملک نے اقبال پر مختلف زبانوں میں جو کچھ لکھا گیا ہے اُس کی منتخب فہرست بھی دے دی ہے۔

اقبال کی سوانح پر تین مضامین ہیں۔ پہلا مضمون حفیظ ملک اور لینڈا پی ملک کا ہے، دوسرا داؤد رہبر کا اور تیسرا جاوید اقبال کا۔ سب سے طویل حصہ اقبال کی سیاسی زندگی اور افکار سے متعلق ہے۔ اس حصے میں پانچ مضامین ہیں جو حفیظ ملک، ایل۔ آر۔ گورڈن پولسنکایا، رفعت حسن، جان مارک اور فری لینڈ ایبٹ نے لکھے ہیں۔ اقبال کے فلسفے پر بشیر احمد ڈار، اے۔ ایچ کمالی، عالم خوندمیری اور این۔ پی اینی کیمٹ کے چار مضامین ہیں۔ تصوف پر ابوسعید نورالدین، ایم ٹی اسٹیپان یانٹس اور انامیری شمل نے لکھا ہے۔ شاعری پر صرف دو مقالات ہیں ہادی حسین اور ایس۔ اے واحد کے۔

فہرست سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کی سیاست اور سیاسی افکار پر زیادہ توجہ کی گئی ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ مرتب کا خصوصی میدان سیاسیات اور تاریخ ہے اس لیے انھوں نے فطری طور پر اقبال کی تاریخ ساز شخصیت کے سیاسی پہلو پر زیادہ زور دیا ہے۔ دوسرے ان کے سامنے یہ مقصد بھی تھا کہ وہ امریکی علمی حلقوں کو اقبال کے فلسفے اور پاکستان کی تخلیق میں اُن کے کام کی اہمیت سے واقف کرائیں۔ اپنے دیباچے میں مرتب نے اس بات کی وضاحت بھی کی ہے۔ دیباچے میں بھی اقبال کے سیاسی کارنامے ہی کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے۔ امریکہ کی سپریم کورٹ کے جسٹس ولیم۔ او۔ ڈگلس اقبال کی شاعری کے مداح تھے۔ ان ہی کے ایما پر اقبال کی شاعری اور افکار پر مباحث کا آغاز ہوا۔ جو اس کتاب کی ترتیب و اشاعت کا محرک ہوا۔ اقبال کی شخصیت کثیر الابعاد تھی اور ان کی دلچسپیاں متنوع۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال نے سب سے پہلے واضح طور پر پاکستان کا تصور پیش کیا۔ مسلم لیگ کے صدر بھی رہے، پنجاب کی سیاست پر اُن کا گہرا اثر پڑا۔ برصغیر کے مسلمانوں کے وہ ذہنی قائد تھے۔ جناح پر اُن کا خاصا اثر تھا۔ اپنی تحریروں میں انھوں نے الٰہیاتِ اسلام ی تشکیلِ نو کے ساتھ عالمِ اسلام کی ترقی و بقا سے بھی بحث کی ہے۔ ان کی شاعری کا بھی بڑا

حصّہ سیاسی نوعیت کا ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود اس حقیقت کو بھی ماننا پڑے گا کہ اقبال کی بنیادی حیثیت شاعر کی ہے۔ اُن کی شاعرانہ عظمت ہی نے ان کے فلسفے اور سیاسی فکر کو قابل توجہ بنایا۔ اگر اقبال بیسویں صدی کے اتنے بڑے شاعر نہ ہوتے تو شاید اُن کے فلسفیانہ اور سیاسی افکار بھی اُتنے قابلِ اعتنا نہ سمجھے جاتے جتنے وہ ان کی شاعرانہ شخصیت کی وجہ سے اہم ہو گئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزی میں ان کی بعض نظموں کے تراجم شائع ہوئے اور اُن کی شاعری پر ہی اب تک زیادہ توجہ کی گئی۔ لیکن یہ غیر فطری نہ تھا۔ تقسیم اور آزادی کے بعد برّصغیر کی اسلامی ثقافت اور مسلمانوں کے مسائل نئی طرح سے سامنے آئے ہیں۔ اس لیے اس وقت اقبال کی سیاسی فکر کا از سرِ نو جائزہ لینا اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرنا ضروری ہو گیا ہے۔ حنیف ملک نے اسی نقطۂ نظر سے مختلف زاویہ ہائے نگاہ رکھنے والے ناقدین و مبصرین کو اقبال پر اظہارِ خیال کی دعوت دی۔ جہاں کئی مضامین اسلامی نقطۂ نظر سے لکھے گئے ہیں، وہیں کچھ مضامین میں معروضی طور پر اقبال کے افکار کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ ایسے مضامین میں کمیونسٹ ملکوں کے علما و محققین کے رشحاتِ قلم خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔ مکمل طور پر انھیں بھی معروضی تنقی سمجھنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ان حضرات کا سیاسی سماجی نظریہ ان کی تنقید و تفسیرِ اقبال پ اثر انداز ہوا ہے۔ انسانی علوم میں سائنس کی سیاسی قطعی معروضیت ممکن بھی نہیں اور اس کا مطالبہ بھی نہیں کرنا چاہیے۔ اقبال پر کمیونسٹ مفکرین کی آرا ایک نئے نقطۂ نظ سے اُن کے کارنامے کی اہمیت کو سمجھنے میں معاون ہو سکتی ہیں۔ اقبال کے فلسفے اور تصو کی بحث بھی ایک طرح سے ان کے سیاسی افکار کے پس منظر کا کام دیتی ہے کیوں ک مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات و الٰہیات کے مسائل پر کسی مفکر کی آرا اُس کے اپنے سیاسی سماجی رویّوں سے متعین بھی ہوتی ہیں اور اُن پر اثر انداز بھی ہوتی ہیں۔ ان حضو کے مضامین میں بھی اقبال کی شاعری سے زیادہ ان کی مجرّد فکر کو اہمیت دی گئی ہے۔ جا اقبال کے اشعار کے حوالے اور اقتباسات ضرور ہیں مگر ان کا مقصود اُن کی فکر کے کم زاویے کو نمایاں کرنا ہے، اشعار بذاتِ خود موضوعِ بحث نہیں۔ شاعری پر صرف دو مض

ہیں، وہ بھی سرسری نوعیت کے۔ ان مضامین سے مفصّل تجزیاتی مطالعہ اور تفہیم و تنقید کی توقع کرنا بھی زیادتی ہے کیونکہ یہ کام ایک مستقل کتاب کا متقاضی ہے۔ شاعری پر کم توجہ کرنے کی وجہ سے زیرِ نظر کتاب اقبال کے مطالعے کا ایک ہی رُخ پیش کرتی ہے۔

زیرِ تبصرہ کتاب کا عنوان سب سے پہلے توجہ چاہتا ہے۔ اقبال کو ‘پاکستان کا فلسفی شاعر’ ماننا پاکستان کے تصور اور ثقافت کی خدمت ہو تو ہو، اقبال کے ساتھ ناانصافی ہے۔ اقبال کی زندگی غیر منقسم ہندوستان میں گزری، برِصغیر میں اسلام اور مسلمانوں کا حال و مستقبل ہی ان کی فکر کا مرکز و محور تھا۔ انھوں نے ایسے قومی گیت اور نظمیں بھی لکھیں جنھیں تقسیم کے بعد کا ہندوستان فخر سے اپنا ترانہ بنا سکتا ہے۔ ان کی آخری دور کی شاعری میں بھی ایسی نظمیں موجود ہیں جن سے ان کا وسیع تر قومی اور بین الاقوامی تصور واضح ہوتا ہے۔ اقبال کو اُن کی وسیع تر انسان دوستی اور آفاقیت ہی شاعر و مفکر کی حیثیت سے محترم و اہم بناتی ہے۔ اس سے ان کی فکر کی اسلامیت اور مسلمانوں کے مسائل سے قومی و بین الاقوامی سطح پر اُن کی دلچسپی کی اہمیت کم نہیں ہوتی بلکہ کچھ اور بڑھ جاتی ہے۔ عطار اور رومی، حافظ اور سعدی، ڈانٹے اور گوئٹے، ملٹن اور ایلیٹ ایک مخصوص مذہب اور اس کے عقائد و تصورات پر اپنی شاعری اور فکر کی بنیاد رکھنے کے باوجود وسیع تر تناظر میں انسانی اور آفاقی قدروں ہی کے شارح اور مبلغ ہیں۔ اپنے اپنے ملک اور قومی ارتقا میں ان کے ثقافتی کارنامے کا مقام ضرور ہے لیکن وہ مکان کے حدود سے بلند تر بھی ہیں۔ اچھی اور بڑی شاعری زمان و مکان کے کوائف سے متاثر ہونے کے باوجود ان سے ماورا بھی ہوتی ہے۔ یہی خصوصیت اقبال کی شاعری اور فکر میں بھی ہے۔ اگر اقبال کی فکر کو ایک مخصوص اور محدود سیاسی نظریے سے وابستہ کر دیا جائے تو انسانیت سے اُن کی وسیع تر وابستگی پس منظر میں چلی جاتی ہے حالانکہ ان کی مذہبی اور سیاسی فکر کو پس منظر ہونا چاہیے اور ان کے شعر و فن کو پیش منظر میں رہنا چاہیے۔ آزادی کے بعد رضاکار حیدرآباد اور پاکستان میں جس طرح اقبال کی شاعری اور شخصیت کے ایک پہلو کو جہاد کے نعروں، اقامتِ دین، سیاست و ریاست کے مذہبی تصور اور مسلمانوں کی عظمت و برتری کے جذبات کی تسکین کے لیے استعمال کیا گیا، اُس سے

اقبال کی عظمت اور ان کے کارناموں کی اہمیت پر پردے پڑ گئے۔ اس رویّے نے ہندوستان میں تنگ نظر غیر مسلموں کی نظر میں اقبال کو فرقہ پرست اور پاکستانی شاعر بنا دیا اور خود مسلمان بھ برسوں تک اقبال کا یوم منانے اور ان کی یاد تازہ رکھنے کی کوششوں سے مصلحتاً ابا کرتے رہے۔ اس تعصب کو جو غلط فہمی پر مبنی ہے اور اس خوف کو جو ہزیمت خوردگی کی نفسیا گرہ کا نتیجہ ہے، ختم کرنے کے لیے اقبال کے کمالِ فن اور ان کی انسان دوستی و آفاقیت پ خصوصیت سے زور دینا آج کے حالات کا تقاضا ہے۔ اقبال پر پاکستان کا جتنا حق ہے اتن ہی ہندوستان کا بھی ہے۔ اس لیے ابھی سے اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ ۱۹۷۷ء میں ہندوستان گیر پیمانے پر اقبال صدی تقاریب سرکاری سرپرستی میں منائی جائیں کیونکہ اقبال برصغیر کا مشترکہ قومی اور تہذیبی ورثہ ہیں۔ اس کتاب کا عنوان ایک حد تک گمراہ کن ہو سکتا ہے۔ حفیظ ملک کو اس بات کا احساس ہے کہ اقبال کی اہمیت ہندوستان میں بھی ہے۔ لکھتے ہیں:

"ایک علیحدہ مسلم ریاست کے تصوّر سے وابستگی کے باوجود اقبال انسانیت پرست فلسفی ہ رہے اور انسان دوستی ہی ان کا پیغام ہے .... اگرچہ اقبال کی تائید تخلیق پاکستان کی وجہ سے پاکستانی یہ محسوس کرتے ہیں کہ اقبال پر اُن کا حق زیادہ ہے۔ لیکن ہندوستانیوں کے لیے بھ ان پر حق جتانے کا قابلِ لحاظ جواز ہے کیونکہ یہ اقبال ہی تھے جنھوں نے صحیح معنوں میں غیر فرقہ وارانہ قومی ترانہ ہندوستان کے لیے لکھا جسے ہندوستان سیاسی جذبات کی گرمی میں اپنانے میں ناکام رہا۔" (دیباچہ ص xii)

لیکن یہ سمجھنا کہ تقسیم کے بعد ہندوستان میں اقبال کی مقبولیت کم نہیں ہوئی۔ صحیح نہیں۔ حال میں آروبندو گھوش صدی کے قومی سیمینار (دہلی) میں ہندی کے ایک مقتدر اور اہم شاعر اقبال کو فاشسٹ اور فرقہ پرست قرار دیا تھا جس پر دوسرے روشن خیال غیر مسلم شرکا نے بھ احتجاج کیا۔ بدقسمتی سے اقبال کے متعلق یہ رائے بڑے حلقوں میں موجود ہے اور معروضی طور اقبال کی اہمیت کا عرفان رکھنے والے غیر اُردو حلقوں میں کم ہی ہیں۔ مجھے اندیشہ ہے کہ حفیظ ملک کی کتاب کا عنوان اس تعصب کو تقویت دے سکتا ہے۔ حالانکہ حفیظ ملک کا زاویۂ نظر اقبال کو محد

یں کرتا۔ وہ اقبال کی آفاقیت اور انسان دوستی کو بجا طور پر اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نگاہ
ور عنوان میں ظاہری تضاد اس لیے ہے کہ وہ خصوصیت سے اقبال کی سیاسی فکر پر زور دینا
اہتے ہیں۔ انھوں نے اپنے مضامین میں اقبال کی شخصیت اور افکار کا جائزہ نظریۂ
کستان کے ارتقا و تشکیل کی روشنی میں لیا ہے۔ ان کے دونوں مضامین میں اسی پہلو پر
نصیل سے روشنی پڑتی ہے۔ اقبال کی سیاسی حیثیت کو زیادہ اہمیت دینے کا اندازہ گردپوش
ے ان جملوں سے بھی ہوتا ہے:

> "شاعر اور عالم سے زیادہ اقبال ایک سرگرم سیاسی رہنما تھے جو سنہ ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے کارگزار رہے۔ ابتدا میں وہ ہندوستان کی علاقائی وحدت کے موید تھے مگر بتدریج ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک آزاد ریاست کے وکیل بن گئے۔"

میری نظر میں پہلی بات صحیح نہیں اور دوسرا بیان بھی وثوق کا محتاج ہے۔ اقبال سے
سی نے پوچھا تھا کہ "آپ سیاست کے میدان میں سرگرم حصہ کیوں نہیں لیتے؟" انھوں نے
واب دیا تھا کہ "اگر قوال کو خود حال آجائے تو وہ گا نہیں سکتا۔" اس دلچسپ جواب سے ظاہر
ہے کہ اقبال اپنے شاعر اور پیامبر ہونے کو سیاسی سرگرمی پر ترجیح دیتے تھے۔ اس کا یہ
بب بھی ہو سکتا ہے کہ وہ خود مسلم لیگ کی سیاست میں عملی طور پر اتنے کامیاب نہیں ہوئے
جتنے اور افراد۔ اقبال کا مزاج عملی سیاست کا تھا ہی نہیں، ان کی شاعرانہ اور مفکرانہ
نفاستِ طبع سیاست کی دنیا کی آلائشوں کی تاب بھی نہ لا سکتی تھی۔ زیادہ سے زیادہ اقبال کو سیاسی
ظریہ ساز کی حیثیت دی جا سکتی ہے۔ لیکن ان کی یہ حیثیت بھی ان کی شاعری سے موخر ہی رہتی
ہے، اس پر مقدم نہیں۔ جہاں تک پاکستان کے تصور کا مسئلہ ہے، اقبال نے یقیناً پاکستان کا
یک خاکہ پیش کیا اور اس کی وکالت بھی کی۔ لیکن ان کے ذہن میں پاکستان کی وہ صورت نہ
تھی جو ظہور پذیر ہوئی۔ اقبال نے اپنے ایک خطبے میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ وہ ہندوستان
کے اندر، یعنی اس کے وفاقی حدود میں ایک خود اختیار مسلم ریاست کی تشکیل چاہتے تھے۔ حفیظ ملک
نے کتاب کے چوتھے مقالے "مردِ فکر و مردِ عمل" میں اقبال کے سیاسی موقف میں بتدریج جو

تبدیلیاں ہوئیں۔ اُن پر محققانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ اس مضمون سے اس دور کی ہندوستانی سیاست اور خصوصاً پنجاب کی سیاست اور سیاسی پارٹیوں کی کشمکش کی صحیح تصویر اُبھرتی ہے اُس دور کی سیاست پر یہ مقالہ بجائے خود مورخانہ تحقیق کی قابلِ قدر دستاویز ہے۔ اسی کے ساتھ اقبال کے خطبات اور تحریروں کی مدد سے اقبال کی زندگی پر بھی مستند مواد فراہم کیا گیا ہے۔ حفیظ ملک اور لنڈا ملک کا مشترکہ مضمون "شاعر فلسفی کی حیات" بھی تحقیقی لحاظ سے قابلِ قدر ہے۔ اگر ان دونوں محققانہ مقالات میں اقبال کی نظریۂ پاکستان سے وابستگی اور اس کی تشکیل میں اُن کی عملی جد وجہد کو اتنی ہی اہمیت نہ دی جاتی، جتنی اقبال کے اس پہلو کی آج کے مجموعی کارنامے میں وقعت ہے، تو ان مقالات کی معروضیت بھی بڑھ جاتی اور اقبال کی سیاسی فکر وسیع تناظر میں سامنے آتی۔ موجودہ صورت میں بھی یہ دونوں مضامین جو کتاب کے طویل ترین مقالات ہیں مجموعی طور پر معروضی اور سائنسی نقطۂ نظر پر مبنی ہیں اور اقبال کو سمجھنے میں ان کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اب تک اس انداز سے اقبال پر کوئی قابلِ لحاظ کام نہیں ہوا تھا۔ حفیظ ملک نے پہلی بار اقبال کے سیاسی افکار اور ان کے ارتقا کا تحقیقی خاکہ پیش کیا ہے، جو اختلاف کے پہلو رکھنے کے باوجود فکر انگیز ہے۔

سیاست کے ذیل میں اس کتاب کا دوسرا اہم مضمون روسی مستشرق ایل۔ آر۔ گورڈن پولنسکایا (L. R. Gordon Palonskaya) کا ہے۔ اس مقالے کا موضوع ہے "مسلم قومیت کا نظریہ" (Ideology of Muslim Nationalism) مقالہ نگار نے سماجیاتی مطالعے کے جدلیاتی طریقۂ کار کی مدد سے اقبال کی سیاسی فکر کا تجزیہ کیا ہے۔ اقبال کے زمانے اور ان کے ہم عصر ہندوستانی معاشرہ و سیاست کے جدلیاتی تناقضات کا تجزیہ کرتے ہوئے انھوں نے اقبال کی فکر کے تناقضات سے بحث کی ہے۔ آزادی سے قبل کے ہندوستان کے سماج اور سیاست میں جو متضاد دھارے بیک وقت کارفرما نظر آتے ہیں، وہی اقبال کی سیاسی اور مذہبی فکر پر بھی اثر انداز ہوئے۔ ایک طرف بیرونی تسلط کے خلاف آزادی کی جد وجہد اور جاگیرداری نظام کی پسماندگی کے مقابلے میں صنعتی ترقی کا جذبہ، جو آزاد سرمایہ دارانہ معیشت کی طرف لے جاتا تھا۔ دوسری طرف سماجی اصلاحات کے لیے عوامی جد وجہد اور

اشتراکی تصورات کا اثر۔ اسی کے ساتھ مذہب اور تہذیب کے معاملے میں قدیم اقدار کے احیا اور ماضی کی عظمت کی بازیافت کا جذبہ بھی تحریکِ آزادی میں کارفرما رہا۔ سیاسی میدان میں آزادی اور سماجی مساوات کی طرف پیش قدمی اور مذہب کے معاملے میں احیا اور قدامت پسندی کے میلانات کا نمایاں اثر دو متناقض دھاروں کی صورت میں کارفرما رہا ہے۔ عملی طور پر ہندوستان کی سیاسی تحریک پر زمیندار طبقے کا غلبہ رہا جسے اُبھرتے ہوئے صنعتی سرمایہ داروں میں بھی اپنے حلیف مل گئے۔ فکری لحاظ سے آزادی کی جنگ سماجی مساوات کی طرف لے جا رہی تھی۔ ہندوستان کے دانشوروں پر بھی اس سماجی تضاد کا اثر ملتا ہے۔ اقبال کی فکر کی عظمت اور خامیاں دونوں انہی تناقضات کا نتیجہ ہیں۔ اقبال کی ہمدردی مسلم عوام کے ساتھ تھی اسی لیے وہ روس کے انقلاب اور مارکس و لینن کے نظریات سے متاثر ہوئے۔ یہاں وہ سماجی انقلاب کے پیغامبر نظر آتے ہیں۔ لیکن عملی سیاست میں وہ مسلم لیگ کے ساتھ تھے جو مسلمان زمیندار اور سرمایہ دار طبقے کی نمائندگی کرتی تھی۔ اقبال خود نچلے متوسط گھرانے کے فرد تھے لیکن ان کے اوپری متوسط طبقے، زمینداروں سرمایہ داروں اور نوابوں سے گہرے مراسم تھے شخصی بھی اور سیاسی بھی۔ اشتراکی حکومت کا تصور اور جمہوریت کے خلاف ان کے بعض تعصبات کا سراغ ان سماجی رشتوں میں ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ پولنسکایا کا جدلیاتی تناقضات کا یہ تجزیہ اقبال کی سیاسی فکر کو سمجھنے میں مدد دے سکتا ہے بشرطیکہ ہم ان تضادات کو میکانکی انداز میں نہ دیکھیں بلکہ ان کا اطلاق دوسرے عوامل کو بھی سامنے رکھ کر کریں۔ مقالہ نگار نے ہمدردانہ اور معروضی انداز میں اقبال کی سیاسی فکر کا بڑی خوبی سے تجزیہ کیا ہے۔ اسی ضمن میں انھوں نے سرسید سے اقبال کی مماثلت و اختلاف کے مسئلے پر بھی بحث کی ہے۔ سرسید کے تعلیمی مشن کی سب سے زیادہ تائید اور مدد پنجاب نے کی تھی۔ اقبال لازمی طور پر سرسید سے متاثر ہوئے۔ انھوں نے پنجابی مسلمانوں کی طرح سرسید کے اصلاحی اور قومی ترقی کے مساعی کو بھی قبول کیا۔ مذہب میں سرسید کی عقلیت اور جدیدیت پسندی کا بھی ان پر اثر پڑا۔ لیکن اقبال نے سرسید کی مغرب پرستی اور انگریز دوستی کا اثر نہیں لیا۔ جمال الدین افغانی بھی سرسید کے اس رویے کی وجہ سے ان سے برگشتہ ہو گئے تھے۔ سرسید

اور اقبال کے اس اختلاف سے بحث کرتے ہوئے سرسید اور اقبال کے زمانے کے فرق کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔ عین ممکن ہے کہ سرسید اگر آزادی کی جدوجہد کے عروج کے زمانے میں ہوتے تو وہ بھی مغربی تسلط کے خلاف ہوتے۔ اس کے آثار و شواہد ان کی قوم پرستی کے جذبے میں تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ مقالہ نگار نے اس زمانی فرق کو سامنے نہیں رکھا۔ اسی لیے وہ سرسید کو مسلمانوں کی علیحدگی پسندی کا نقیب سمجھتے ہیں۔ سرسید مسلمانوں کی تعلیمی اور سماجی ترقی کے خواہاں تھے اور اس زمانے میں انگریز دشمنی کا رویّہ انھیں مضر محسوس ہوا۔ انگریز کی دشمنی مغرب کی دشمنی اور مغربی علوم کی مخالفت کی شکل میں شکست خوردہ قدامت پسند مسلمانوں میں اتنی راسخ تھی کہ سرسید کو اپنی تعلیمی تحریک کو قابلِ قبول بنانے کے لیے بہت جدوجہد کرنی پڑی۔ مسلمان اپنی ذہنی قدامت پسندی اور تعلیمی پسماندگی کی وجہ سے قومی ترقی کے دھارے سے کٹ گئے تھے۔ مسلمانوں میں مغربی علوم کی ترویج ہی انھیں قومی دھارے میں دوسرو کا ہم قدم و ہم سفر بنا سکتی تھی۔

پولنسکایا نے اپنے مقالے میں اقبال کی ابتدائی وطنیت (ص ۱۱۱) اور ہندوستان ک قومی وحدت کے تصور (ص ۱۱۲) سے مسلم قومیت اور پان اسلامیت کے تصور (ص ۱۱۴) تک اُن کے ذہنی سفر کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ جمال الدین افغانی کے اثر سے اقبالؔ نے مسلم قومیت کا مافوق قومی تصور قبول کیا اور اس کی ترویج کی۔ یہی رجحان اُن کے دو قومی نظریے کی اساس ہے (ص ۱۱۴) افغانی کی طرح اقبال بھی مغرب کے سیاسی تسلّط کے خلاف تھے اور مشرقی اقوام کی آزادی اور ترقی کے نقیب۔ افغانی اور اقبال میں پان اسلامیت کے دو شارحین کی طرح یہ رجحان بھی مشترک ہے کہ وہ عالمِ اسلام کی وحدت کے خواہاں تھے۔ جمال الدین افغانی کے اثر اور اقبال کی اُن کے تصورات سے مماثلت پر مقالہ نگار نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

اسلام اور مسلمانوں کی اصلاح اقبال کا مقصودِ اصلی تھی۔ اسی لیے انھوں نے تصوّف کو ر کیا جس کا اثر ان کی ابتدائی ذہنی زندگی پر گہرا تھا۔ انھوں نے تصوف سے تنقیدِ عقل کا رو سیکھا۔ لیکن انھوں نے تصوف خصوصاً وحدت الوجودی نظریے سے انحراف بھی کیا اور اس

سخت تنقید بھی کی۔ اقبال کے نزدیک تصوف کا نظریہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی راہ میں حائل تھا۔ وہ نفی خودی کو فنا سمجھتے تھے اور اثباتِ خودی کو بقا۔ اس سلسلے میں اقبال پر مجدد الف ثانی کا نمایاں اثر ہے۔ اقبال نے تشکیلِ خودی کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ تصوف کی نئی تاویل ہے اس لیے اقبال تصوف سے رشتہ توڑنے کے باوجود اس سے یکسر آزاد نہ ہو سکے۔ مجدد صاحب کا فکری سلسلہ شاہ ولی اللہ کی تحریک سے ملتا ہے۔ اقبال خصوصیت سے جن اسلامی مفکرین سے متاثر ہوئے اُن میں شاہ ولی اللہ کا نام بہت اہم ہے۔ پولنسکایا نے اقبال کی ولی اللٰہی تحریک سے اثر پذیری پر بجا طور پر توجہ کی ہے۔ مقالہ نگار کا خیال ہے کہ شاہ ولی اللہ نے اجتہاد کی جو کوشش کی اقبال اس لیے اس سے متاثر ہوئے کہ وہ بھی اسلام کی الٰہیات کی تشکیلِ جدید کے حامی تھے۔ سب سے پہلے شاہ ولی اللہ نے اس کا احساس دلایا۔ جمال الدین افغانی نے زمانۂ حال کے مطابق اس خیال کو ٹھوس حقیقت بنانے کی کوشش کی۔ لیکن اقبال کے خیال میں اپنی بصیرت، تجربے، اسلامی تاریخ سے گہری واقفیت کے باوجود وہ بھی اس کام کو مکمل نہ کر سکے۔ اقبال کے نزدیک سرسیّد نے سائنس (فطرت) اور مذہب کی تطبیق کی جو کوشش کی وہ اس سمت میں اہم اقدام تھا۔ مقالہ نگار نے سرسید کی فطرتیت (Naturalism) اور اقبال کی تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلام میں مماثلت تلاش کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال سرسیّد سے متاثر تھے اور انھوں نے سرسیّد کی عقلیت پسندی کی نئی جہت میں توسیع بھی کی لیکن سرسیّد اور اقبال میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ سرسیّد اوّل و آخر عقلیت پسند تھے۔ عقل کی کوتاہیوں اور نارسائیوں پر اُن کی نظر نہ گئی تھی۔ اسی لیے انھوں نے عقائد کے بنیادی مسائل کو بھی فطرت اور عقل سے سمجھنا چاہا۔ اقبال کے عہد تک تو سب کو یہ عرفان ہو چکا تھا کہ سائنس اور مذہب کی تطبیق یا مذہب کی عقلی توجیہ بے فیض ہے۔ اسی کے ساتھ مخالفِ عقلیت میلان (Anti-intellectualism) بھی مغربی فلسفے میں ایک طاقتور فکری دھارا بن چکا تھا۔ برگساں اور نطشے اس کے نمائندے تھے اقبال نے اِن دونوں کا اثر قبول کیا تھا۔ انھوں نے تصوف کی تنقیدِ عقل کو جدید مغربی فکر کی وجدانیت (Intuitionism) اور غیر عقلیت (Irrationalism) سے

ہم آہنگ کر کے اُسے اپنے تصوّرِ عشق میں اسلامی جامہ پہنایا۔ اقبال علمِ فطرت اور دنیاوی امور میں عقل کی اہمیت کے قائل تھے لیکن اُسے معتبر ذریعۂ علم نہیں مانتے تھے۔ معرفتِ حقیقی کا وسیلہ عقل نہیں وجدان ہے اور عمل کا محرک عشق ہے۔ اس لیے سر سید کی عقلیت اور اقبال کی وجدانیت میں بنیادی اختلاف ہے۔ اس اختلاف کو مقالہ نگار نے نظر انداز کر دیا ہے۔ سر سید نظریاتی علم میں دلچسپی رکھتے تھے اور اقبال کی حقیقی دلچسپی عملی پہلو سے تھی۔ اقبال کے سماجی ارتقا کے نظریے کو اسی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ پولنسکایا نے اسی نظر سے اقبال کے فلسفۂ خودی سے بحث کی ہے۔

اقبال کی فکر کے ان عناصر و عوامل کے جدلیاتی تعلق کو سمجھنے اور ان کی سیاسی فکر میں ان کے اثرات کا سُراغ لگانے میں تاریخ کے جدلیاتی مطالعے کا طریقۂ کار مفید ہو سکتا ہے۔ اس مقالے کی اہمیت اس لحاظ سے اور بڑھ جاتی ہے۔

ایک اور مارکسی عالم جان ماریک (Jan Marck) نے بھی اقبال کے سیاسی افکار سے بحث کی ہے۔ اس مضمون کا سارا مواد اقبال کی شاعری سے ماخوذ ہے بین الاقوامی اہمیت کے سیاسی سماجی مسائل، جمہوریت، آزادی، قومیت، نظریۂ فن اور اشتراکیت پر ان کے اشعار کے حوالوں سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ جائزہ سرسری ہے، الب اشتراکیت سے اثر پذیری اور اس کو اسلامیانے کا جو میلان اقبال کے یہاں ملتا ہے۔ اس کی طرف مضمون کے آخر میں چند اشارے اہم ہیں۔ جمہوریت پر اقبال کی تنقید کو سرمایہ دارا نظامِ حکومت کی تنقید سمجھنا صحیح نہیں۔ اقبال کا رویّہ کلیت پسند (Totalitarian) سیاسی نظام کی طرف بھی اتنا ہی تنقیدی تھا جتنا پارلیمانی جمہوریت کی طرف۔

رفعت حسن نے اشتراکیت اور جمہوریت کے متعلق اقبال کے ذہنی رویے پر زیادہ گہری نظر ڈالی ہے۔ انھوں نے اسلامی جمہوریت کے متعلق اقبال کے تصورات سے بحث کر ہوئے مغربی جمہوریت پر اقبال کی تنقید کو صحیح پس منظر میں واضح کیا ہے۔ اشتراکی فلسفے اقبال نے اس کی مادیت کی وجہ سے رد کیا تھا۔ وہ اشتراکیت کو اسلامیانے کے خواہا تھے۔ رفعت حسن نے کینٹول اسمتھ (C. Smith) کے اس خیال سے بھی بحث کی ہے

اقبال اشتراکیت سے واقف نہ تھے' اس کے باوجود ان کی تحریروں میں اشتراکیت کا ک جھلکتا ہے۔" اقبال کے ذہن میں اشتراکیت کا جو تصور تھا وہ اشتمالی ممالک کے تصور سے تلف سہی، لیکن ان کی اشتراکیت سے ہمدردی اور ان موضوعات پر ان کا لکھنا اس بات ں دلیل ہے کہ وہ اشتراکیت کا ایک واضح تصور اپنے ذہن میں رکھتے تھے اور اسے اسلام کے مطابق بنانا چاہتے تھے۔

فری لینڈ ایبٹ (Freeland Abbot)نے خصوصیت سے مغربی جمہوریت اقبال کی تنقید کو اپنے مقالے کا موضوع بنایا ہے۔ انھوں نے جن نکات کی طرف اشارے یے ہیں ان میں سے دو اہم ہیں۔ ایک تو یہ کہ اقبال کا جمہوریت کا تصور نامکمل اور ناقص تھا وسرے یہ کہ اقبال نے نصف مغرب کی ذہنی زندگی اور کارنامے کو نظر انداز کر دیا۔ نصف غرب سے مقالہ نگار کی مُراد امریکہ' امریکہ کے مفکرین و ادیب اور امریکی جمہوریت ہے۔ ہ واقعہ ہے کہ اقبال مغرب میں امریکہ کی اُبھرتی ہوئی فکری اور ذہنی طاقت سے محض سرسری ور پر واقف تھے۔ ایبٹ نے اس طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ مغرب میں سیکولرازم' لادینی کے ترادف نہیں، اس لیے سیکولر جمہوریت کا تصوّر بھی' اگر وہ اس کی گہرائی میں جاتے تو انھیں سلامی آدرشوں سے بہت مختلف نظر نہ آتا۔ اس مقالے میں ایمرسن اور اقبال کی فکری ماثلتوں کی طرف بھی توجہ دلائی گئی ہے۔

سوانحی حصّے کے مضامین میں جاوید اقبال نے اپنے باپ کی نجی زندگی پر لکھا ہے۔ داؤد رہبر نے اقبال کی شخصیت کے چند خاص پہلوؤں کی ایک جھلک دکھائی ہے۔ لیکن ان پہلوؤں میں نفسیاتی ربط تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اقبال کی روح کا حزن اور ان کی حس مزاح میں داخلی ربط ہے۔ اقبال کی شاعری عمل اور حوصلے کا پیغام ہے لیکن ان کی زندگی کا بڑا حصہ عمل کی سرگرمی سے تہی ہے۔ ذہنی فعلیت کی مفکرانہ سرگرمی اکثر عملی زندگی میں اپنا اظہار اس طرح نہیں کرتی جس طرح ایک بیرون بیں شخصیت میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اقبال رجائیت کے پیامبر ہیں اس کے باوجود ان کے مزاج میں افسردگی کی جو جھلک ملتی ہے وہ ان کی بے چین روح اور متجسس ذہن کے داخلی اضطراب کی

نشان دہی کرتا ہے۔ اقبال کے جوانی کے دور کے بعض خطوط جن میں انھوں نے اپنی داخلی کشمکش کا اظہار عطیہ فیضی کو مخاطب کر کے کیا ہے، اس حقیقت کے شاہد ہیں کہ وہ دوسرے متجسس اذہان کی طرح تشکیک اور انکار کے روحانی عذاب سے بھی گزرے ہیں۔ اپنے ایک خط میں انھوں نے اپنے ذہن کو سانپوں کی پٹاری سے تشبیہ دی ہے۔ شر کی قوتوں کا فروغ ان کے ذہن میں ہمہ خیر قوت کے وجود میں شک بھی پیدا کرتا ہے اور وہ رسمی رواجی اخلاق کی قدروں کو بھی شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کی ذہنی تشکیل کو سمجھنے کے لیے یہ خطوط کافی اہمیت رکھتے ہیں۔ تشکیک کے یہ لمحات گریزاں سہی مگر انھوں نے اقبال کو عقیدے پر راسخ ایمان کا راستہ دکھانے میں ضرور نمایاں حصہ لیا ہے۔ داؤد رہبر کے مضمون میں یہ کمی کھٹکتی ہے کہ انھوں نے بعض واقعات کو صرف اوپر کی سطح سے دیکھا ہے۔ حفیظ ملک نے جس واقعے کو اقبال کا علمی مذاق قرار دیا ہے، اسی کو داؤد رہبر نے اقبال کی افسردہ دلی کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ مزاح اور افسردگی میں تعلق ہو سکتا ہے لیکن اس کی گہرائی میں جا کر اقبال کی شخصیت کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ محض ان کی زندگی سے چند واقعات کو مختلف خصوصیات کی نمائندگی کے لیے یکجا کر دینے سے اقبال کی شخصیت کی مربوط اور مکمل تصویر سامنے نہیں آتی۔

تصوف اور فلسفے کے حصوں میں جو مضامین ہیں وہ خاصی محنت اور دقتِ نظر سے لکھے گئے ہیں۔ بشیر احمد ڈار اقبالیات کے معروف محقق ہیں۔ ان کی دو کتابیں خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ **A study of Iqbal's Philosophy** اور

Iqbal and Post Kantain Volurtarism

انھوں نے اقبال پر مغربی فلسفے کے اثرات سے بحث کی ہے۔ اقبال کی فکر کے مغربی سرچشموں میں کانٹ، فشتے، شوپنہایر، برگساں اور نطشے کے افکار اہمیت رکھتے ہیں۔ ان سے بحث کی گئی ہے۔ ڈار کی کتاب "اقبال اور مابعد کانٹ ارادیت" کا موضوع بھی یہی ہے۔ جدید دور میں وجودیت (**Existentialism**) کی ہمہ گیر مقبولیت اور تخلیقی ادب پر اس فلسفے کے اثرات کے پیش نظر اس بات کی ضرورت ہے کہ اقبال کی فکر میں وجودیت کے

عناصر پر بھی توجہ کی جائے۔ اقبال کی زندگی میں یہ فلسفہ سامنے آچکا تھا مگر اس بات کے شواہد نہیں کہ اقبال نے کرکے گارڈ، ہائیڈیگر اور یاسپرس کا مطالعہ کیا ہو۔ ہم عصر یورپ کی فکر سے اقبال کی گہری واقفیت اور آخرِ عمر تک فکری تحریکوں سے اُن کا شغف اس گمان کی بنیاد بن سکتا ہو کہ وہ اس فلسفے سے بالکل ہی بے خبر نہ رہے ہوں گے۔ وجودیت کی بنیاد وجودی تجربے (Existential Experience) پر ہے جو داخلی اور موضوعی تجربہ ہے۔ شعر کی اساس بھی داخلی تجربہ ہی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے وجودیت اور تمام تخلیقی ادب میں ایک گہری مماثلت ہے۔ وجودیت کے مخصوص تصورات، ارادے اور انتخاب کی آزادی، موت کے عرفان کو زندگی کے مکمل شعور کا جز سمجھنا، وجود کی دہشت (Dread) تاریخی موقف کی اہمیت کا اعتراف، سماجی تبدیلی کا فلسفہ، عدم اور ماورا سے وجود کا تعلق ایسے مسائل ہیں جن سے تخلیقی عمل میں ہر حقیقی شاعر دوچار ہوتا ہے۔ وجودیت کا تصورِ زماں بھی اقبال کے تصورِ زماں سے زیادہ مختلف نہیں۔ اسی کے ساتھ زماں کی تخلیقی قوت میں انسان کی شرکت بھی ایسا مسئلہ ہے جس سے اقبال متفق نظر آتے ہیں۔ یہ مسائل وجودیت سے گہری واقفیت کے بغیر بھی کئی اہم شاعروں اور ادیبوں کے یہاں ملتے ہیں۔ اُردو میں غالب اور اقبال کے شعورِ زیست کی وجودیتی تعبیر کی جاسکتی ہے۔ اس میں تو شک ہے اقبال نے اس فلسفے سے براہِ راست فیضان پایا ہو، لیکن اقبال کی فکر کے وجودیتی عناصر اس طرف بھی توجہ کا مطالبہ کرتے ہیں۔

عالم خوندمیری نے اپنے مضمون "اقبال کا تصورِ زماں" میں وجودیت کے بنیادی مسئلے کی طرف ایک دو جگہ سرسری اشارے کیے ہیں۔ اس بات کی گنجائش تھی کہ ہائیڈیگر کے نظریۂ زماں اور اقبال کے تصورِ زماں کی بعض گہری مماثلتوں سے بحث کی جاتی۔ لیکن انھوں نے بھی اس مماثلت کو نظر انداز کیا ہے۔ ہائیڈیگر نے انسانی وجود کو Ontological مانا ہے اور دوسرے موجودات کو Ontic کہا ہے۔ اس امتیاز کا سبب اس کے نزدیک یہ ہے کہ انسان کے علاوہ اور موجودات کو زماں اور اپنے وجود کی تاریخیت کا شعور نہیں ہوتا۔ اس نظریے کے آثار اقبال کی شاعری میں تلاش کرنا دشوار نہیں۔ وجودیت کی فکر کی اقبال کے

فلسفے میں نشان دہی کیے بغیر عالم خوندمیری نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "اقبالؔ کا مرکزی مسئلہ یہ ہے کہ وہ وجودیت اور مطلقیت کی کسی شکل میں تطبیق کرنا چاہتے تھے۔" اصطلاحات کے استعمال میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ جب اقبال کے یہاں وجودیت کے اثر کا کوئی قطعی ثبوت نہیں تو اس فلسفے سے مطلقیت کی تطبیق کا سوال کہاں پیدا ہوتا ہے؟ اقبال کے لیے یہ مسئلہ واقعی اہم تھا مگر ان کے پیش نظر وجودیت کا اصطلاحی فلسفہ نہ تھا۔ اس لیے اس بات کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ وہ وجود کے مسئلے کو اوّلیت دینے کے باوجود کسی نہ کسی شکل میں مطلقیت کے فلسفے سے بھی وجود کے ربط کے متلاشی تھے۔ عالم خوندمیری نے "اقبال کے تصوّرِ زماں" پر اپنا ڈاکٹریٹ کا تحقیقی مقالہ لکھا ہے۔ اس مسئلے پر ان کی عارفانہ اور محققانہ نظر ہے اور ان کا مقالہ اقبال کے تصورِ زماں کو زماں کے قدیم و جدید تصورات کے تناظر میں پیش کرنے کی کامیاب فلسفیانہ کاوش ہے۔ البتہ یہ بات کھٹکتی ہے کہ انھوں نے دوسرے فلاسفہ کے تصوّر زماں کا حوالہ بیشتر **Collingwood** کی کتاب **The Idea of Nature** سے دیا ہے۔ فلسفے کے تصورات کی بحث میں حوالے اتنے ضروری نہیں ہوتے جتنی ان کی اہمیت متن کی تحقیق میں ہوتی ہے لیکن ایک محتاط محقق سے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ حتی الامکان تمام حوالے اوّلین ماخذوں ہی سے دے گا۔ عالم خوندمیری نے بعض مسلم فلاسفہ کے اہم نظریاتِ زماں سے بحث نہیں کی مثلاً عراقی کے تصوّرِ زماں اور اقبال کے تصور میں قریبی تعلق مل سکتا ہے۔ اسی طرح انھوں نے اُردو کے ایک اہم صوفی شاعر دردؔ کے نظریۂ زماں کا ذکر نہیں کیا جبکہ اے۔ ایچ کمالی نے خواجہ میر دردؔ کے اس تصور کا خصوصیت کے ساتھ "علم الکتاب" کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ دردؔ کی اس فلسفیانہ تصنیف سے اقبال کی واقفیت کا کوئی ثبوت نہ ہونے کے باوجود یہ قرینِ قیاس نہیں کہ انھوں نے دردؔ کے مخصوص نظریات کا مطالعہ نہ کیا ہو۔

کمالی نے اقبال کی فکر کے اسلامی سرچشموں پر روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے جنید، شہاب الدین سہروردی، الجیلی، خواجہ میر دردؔ، رومی اور مجدد الف ثانی کا خصوصیت سے ذکر کیا ہے۔ ان کے علاوہ اقبالؔ پر غالبؔ اور بیدلؔ کے اثر کی طرف بھی

توجہ کی ہے۔ بیدل کے تصوف کی انفعالیت اور اقبال کے فلسفۂ عمل میں مطابقت ممکن نہیں لیکن بیدل کے طرزِ شعر کے اثرات اقبال کے یہاں غالب کے توسط سے تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ غالب اور اقبال اُردو میں فلسفیانہ مزاج کے اہم ترین نمائندے ہیں۔ اقبال نے غالب سے گہرا اثر بھی قبول کیا تھا۔ لیکن کئی جہات میں غالب اور اقبال ایک دوسرے سے مختلف راہ اختیار کرتے ہیں۔ غالب کی فکر بڑی حد تک نظریاتی لحاظ سے نا بستہ ہے، اقبال اسلام کے تصور سے مکمل طور پر وابستہ ہیں۔ غالب کے یہاں جذبہ فکر میں ڈھلتا ہے اور اقبال کے یہاں منضبط فکر شعر کا قالب اختیار کرتی ہے۔ غالب وحدت الوجودی ہونے کے ساتھ متشکک اور عقلیت پسند بھی ہیں۔ اقبال وحدت الوجود کے سخت ناقد ہیں اور ان کا رویّہ مخالفِ عقلیت ہے۔ ان اختلافات کے باوجود غالب اور اقبال نے تخلیقی سطح پر وجود کا جو عرفان حاصل کیا، وہ دونوں کو معنوی لحاظ سے قریب کرتا ہے۔ اُردو شاعروں میں حالی کا ذکر اس لیے ضروری تھا کہ حالی کی اصلاحی تحریک اہمیت رکھتی ہے۔ مسلمانوں کے زوال پر اُن کے شدید رنج اور ان کی تعلیمی، تہذیبی اور معاشی ترقی سے حالی کو جو وابستگی تھی، اس کا اثر اقبال نے قبول کیا۔ وہ آخر وقت تک حالی کا بالاستیعاب مطالعہ کرتے رہے۔ اقبال اور حالی کے تصورِ مذہب و تہذیب سے بحث اُردو کے ان دو بڑے شاعروں کے باہمی اتفاق و اختلاف کو واضح کر سکتی تھی۔ اقبال کی طرح حالی بھی شاعری کی مقصدیت کے قائل تھے۔ اس معاملے میں وہ اقبال کے پیشرو ہیں۔ دونوں نے شاعری سے بیداری، اصلاح و ترقی کا کام لیا ہے۔

اقبال کے فکری سرچشموں کی بحث بعض ہندی فلسفوں کے ذکر کے بغیر تشنہ رہتی ہے۔ "فلسفۂ عجم" میں اقبال نے گیتا کے نظریۂ عمل اور رامانج کی ویدانتی تفسیر کی جن لفظوں میں تعریف کی ہے، وہ ان فلسفوں سے اقبال کی اثر پذیری کی شہادت دیتے ہیں۔ اقبال کو اپنے "برہمن زادہ" ہونے پر بھی فخر رہا ہے اس لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی گہری اسلامیت کے باوجود ہندو فلسفے کے اثرات سے یکسر آزاد رہے ہوں جبکہ مجدد الف ثانی بھی، جن سے اقبال بہت متاثر ہیں، اپنے تقشف اور اسلام کی خالصیت کے تصور

کے باوجود ان اثرات سے مکمل طور پر اپنے تصوف کو آزاد نہ کرسکے۔ اقبال پر مہاتما بدھ کے فلسفۂ تغیر کا بھی گہرا اثر ہے۔ ان نظریات کے اثرات کی بھی نشان دہی کی جاتی تو اقبال کے مشرقی اور مغربی ماخذوں کا جائزہ زیادہ جامع ہوجاتا۔

فلسفے والے حصّے کا چوتھا مضمون ایک روسی عالم اینی کیف کا ہے جنھوں نے اقبال کے نظریۂ شخصیت کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ مجموعی طور پر فلسفے کے حصّے کے چاروں مضامین اقبال اور فلسفے سے عالمانہ واقفیت کا نتیجہ ہیں۔ ان کا مطالعہ فلسفۂ اقبال کے ہر ناقد اور طالبِ علم کے لیے ناگزیر ہے۔

تصوف والے حصّے کو فلسفے کے مباحث ہی کی توسیع سمجھنا چاہیے۔ ابوسعید نورالدین نے تصوف کی طرف اقبال کے رویّے سے تفصیلی بحث کی ہے۔ اقبال کا تصوّف سے دوہرا تعلق ہے۔ ایک طرف تو وہ تصوّف کے مخالف ہیں۔ دوسری طرف ان کی فکر میں متصوفانہ تصورات ہی کا نہیں بلکہ تصوف کے عشقیہ اور غیر عقلی طرزِ فکر کا بھی بہت دخل ہے۔ تصوّف میں اقبال کا مسلک وحدت الشہود سے زیادہ قریب ہے۔ شیخ مجددؒ نے بھی فنا کی جگہ بقا پر زور دیا تھا۔ اقبال بھی تصوف کی تعلیمِ فنا کی جگہ خودی کی ترقی اور اثبات پر زور دیتے ہیں۔ وحدت الوجود پر اقبال کی تنقید اور اس سے بالواسطہ اثر پذیری کے ضمن میں یہ مسئلہ بھی اہم ہے کہ توحیدِ وجودی و شہودی کی اصطلاحات کا معنیات (Semantics) کے جدید اصولوں کی روشنی میں تجزیہ کیا جائے۔ شاہ ولی اللہ اور دردؔ نے لکھا ہے یہ محض لفظی نزاعات ہیں، مقصود دونوں کا کچھ بہت مختلف نہیں۔ اقبال کی اس مسئلے پر گہری نظر ہوگی۔ پھر سوال یہ ہے کہ انھوں نے تصوف کے ایک دھارے کو رد اور دوسرے کو قبول کیوں کیا؟ اس کے اسباب شیخ مجدد، شاہ ولی اللہ، سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کے نظریات کے سیاسی اور سماجی کردار میں تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ مذہبی اور سیاسی لحاظ سے اقبال کی فکر اسی سلسلے کا نقطۂ عروج ہے جس میں فلسفے کے دُوہرے تصوّرات اور مغرب کے اثرات کی آمیزش بھی ہوگئی۔

Seepanyat

ایک اور روسی مستشرق نے تصوف کی جبریت اور انفعالیت شنی ڈالی ہے اور اقبال کی اختیاریت کو اسلامی نظریات کے تناظر میں پیش کیا ہے۔ ضمن میں یہ بات بے محل نہ ہوگی کہ اقبال انسان کے اختیار اور تخلیقی قوت ہی کو اس وجود کا جوہر سمجھتے ہیں، اس لیے ہر وہ فلسفہ جو جبریت کے جراثیم رکھتا ہے، ان کے قابلِ قبول نہیں۔ چنانچہ مارکسزم کی مادّی اور تاریخی تفسیر کو رد کرنے کا ایک بڑا ب اقبال کے لیے ان کی تاریخی جبریت کا تصور بھی تھا۔

پروفیسر شمل نے جو اس وقت مغرب کے ممتاز ترین مستشرقین میں سے ہیں اقبال پر حلّاج متصوفانہ اثر کی تحقیق کی ہے۔ حلاج کے متعلق اقبال کا رویّہ بدلتا رہا ہے۔ ابتدا میں وہ ج اور شنکر دونوں کے فلسفے کے مخالف تھے۔ بعد میں تحقیقی مطالعے کے بعد انھوں نے ج کے 'انا الحق' کے معنی خیز تخلیقی اور انقلاب آفریں امکانات کا اعتراف کیا تھا۔ فیسر شمل کا مقالہ تحقیقی اور علمی دونوں حیثیتوں سے مطالعۂ اقبال میں اضافے کی یت رکھتا ہے۔

شاعری کا حصہ، جسے سب سے ضخیم ہونا چاہیے تھا، سب سے مختصر ہے۔ ہادی حسین مضمون کا موضوع ہے "اقبال کا نظریۂ شعر و شاعر" اور ایس۔ اے۔ واحد کے مضمون عنوان ہے "اقبال اور مغربی شعرا" یہ دونوں مضامین اقبال کی شاعری اور تصورِ شعر محدود پہلوؤں سے متعلق ہیں۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ اقبال کی جمالیات اور ن کی شاعری کے فنی کمال پر کچھ اور مضامین لکھوائے جاتے۔

زیرِ نظر کتاب ایک طرح کا مذاکرہ ہے جس میں روسی، چیک، جرمن، پاکستانی، دستانی اور امریکی محققین و علما نے حصہ لیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اپنی نوعیت کی پہلی اب ہے جس میں مختلف نظریات، تہذیبوں اور سیاسی مسلکوں کے زاویہ ہائے نظر روشنی میں اقبال کے فکری اور شعری کارنامے کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مقالہ نگاروں طرزِ فکر میں جو تنوع ہے اس نے اقبال کے اس مطالعے کو زیادہ دلچسپ اور معنی خیز ادیا ہے۔ چند مضامین کے سرسری ہونے کے باوجود اقبال کے فلسفیانہ اور سیاسی

افکار کا مغرب کے لیے یہ بہت ہی جامع تعارف ہے۔ البتہ ان کی شاعری بحیثیت شا
زیرِ بحث نہیں آسکی۔ شاید مرتب کا یہ مقصود بھی نہ تھا۔ اگر ہندوستانی علماے اقبالیات
سے کچھ اور حضرات کو بھی اس مذاکرے میں شریک کیا جاتا تو بعض مباحث زیادہ نتیجہ
ہو سکتے تھے۔ اقبال کے تعلیمی فلسفے پر خواجہ غلام السیدین سند کی حیثیت رکھتے ہیں اور
کی ترتیب کے وقت وہ بقیدِ حیات تھے۔ اسی طرح ڈاکٹر عابد حسین، پروفیسر آلِ ا
سرور، پروفیسر احتشام حسین، ڈاکٹر یوسف حسین خاں اور سردار جعفری میں سے کچھ
شرکت کتاب کی وقعت میں مزید اضافے کا باعث ہوتی۔ پاکستانی علما کے بعد اس کت
میں سب سے زیادہ حصہ روسی محققین کا ہے۔ روس میں اقبال اور اقبالیات پر کافی
کام ہو رہا ہے۔ یہ مضامین اس کام کا بھی تعارف کراتے ہیں۔ اقبال سے دوسرے م
کے علما، ادیبوں اور محققوں کی دلچسپی پاکستان اور ہندوستان دونوں ملکوں کے ادبی
کے لیے خوش آیند اور ہمت افزا ہے کیونکہ اقبال دونوں ہی ملکوں کی مشترکہ میراث

بیرونی ملکوں میں اقبال کے اس مبسوط تعارف کے لیے پروفیسر حفیظ ملک ا
کے تمام قدر دانوں کے شکریے کے مستحق ہیں۔ اقبالیات میں اس کتاب کو ایک قابل
اضافہ سمجھا جائے گا اور اردو داں حلقوں میں بھی اقبال کو سمجھنے کے لیے اس کتا
مطالعہ ضروری ہوگا۔

تبصرہ

ڈاکٹر مشیر الحق

مسلم پرسنل لا کے تحفظ کا مسئلہ از طاہر محمود؛ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی؛ ۱۹۷۲ء صفحات ۱۰۰، (کاغذی جلد) قیمت ۱ روپے۔

ہندوستان میں اس وقت مسلم پرسنل لا کے مسئلے پر عموماً تین قسم کی رائیں پائی جاتی ہیں۔ ایک تو
ہے کہ دستور ہند کی دفعہ ۴۴ کے مطابق ملک کے تمام شہریوں کے لیے یکساں سول کوڈ بنایا جائے
سری رائے یہ ہے کہ موجودہ مسلم پرسنل لا میں اصلاحات کر کے اسے زمانے کی ضروریات کے مطابق
ر دیا جائے؛ اور تیسری رائے یہ ہے کہ رائج الوقت مسلم پرسنل لا میں کسی قسم کی بھی ترمیم و تبدیلی
کی جائے۔

مصنف نے اس کتابچہ میں ان تینوں خیالات کا تجزیہ کیا ہے۔ پہلے تو انھوں نے مسلم
سنل لا کی تعریف کی ہے، پھر ہندوستان میں مروجہ مسلم پرسنل لا اور دوسرے مذہبی فرقوں کے
ل لا پر روشنی ڈالی ہے۔ مسلم ممالک نے پرسنل لا میں جو اصلاحات کی ہیں، انھیں بیان کیا
ے اور پھر اپنی طرف سے کچھ تجاویز پیش کی ہیں۔ طاہر محمود صاحب یکساں سول کوڈ کے حق

میں نہیں ہیں کیونکہ "یکساں سول کوڈ کا تیار کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت اس کے لیے تیار نہیں ہے اس لیے حکومت ہند کے لیے مناسب نہیں ہے کہ اتنے بڑے حصے کے جذبات و خواہشات کو نظرانداز کر دے" (ص ۹۱)۔

اگرچہ بعض لوگوں کے نزدیک یکساں سول کوڈ کے خلاف یہ کوئی زیادہ مضبوط دلیل نہیں ہوگی کیونکہ اگر یکساں سول کوڈ بنانا کوئی اچھی اور مناسب چیز ہے تو پھر اس کے لیے لوگوں کے جذبات واحسا کی پروا کرنا کوئی معقول بات نہیں ہو سکتی اور اس لیے جوئے شیر لانے سے گھبرانا نہ چاہیے۔ بہرحال اس سلسلے می مصنف کی یہ رائے قرینِ انصاف ہے کہ "مجوزہ مشترکہ سول کوڈ کے حامی پہلے اس کا ایک مفصّل مسودہ تیار کریں جب یہ مسودہ تیار ہو جائے تب اس کا دفعہ وار مطالعہ کر کے موافقین یہ غور کریں کہ کیا واقعی اس کوڈ سے قومی اتحاد اور فرقہ وارانہ یکجہتی کی راہیں ہموار ہوں گی۔ اسی طرح مسلمان مسودہ کی باقاعدہ تجاویز کا تجزیہ کر کے یہ بتائیں کہ ان کی مذہبی آزادی اور ثقافتی امتیاز ان کس حد تک اور کس کس طرح مجروح ہوں گے۔ اس کے بعد ہی کوئی صحیح فیصلہ کیا جائے گا۔ مسودہ مذکور کی تیاری سے قبل دونوں طرف سے (بحث و مباحثہ کی) یہ ذہنی ورز قطعاً بے سود ہے۔ اس سے کچھ حاصل نہ ہوگا" (ص ۴۷ - ۴۸)

مصنف اس بات سے بھی متفق نہیں ہیں کہ موجودہ مسلم پرسنل لا میں کسی قسم کی اصلا نہ کی جائے کیونکہ "یہ عام خیال کہ مسلم پرسنل لا بالکلیہ قرآن و احادیث پر مبنی ہے صحی نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ رائج الوقت مختلف فقہی احکام بنیادی طور پر تو ضرور کتاب سنت سے ماخوذ ہیں مگر ان کا ایک غالب عنصر انسانی دماغوں کے غور و فکر کا نتیج جس کی تشریع میں فقہا نے زمانی اور مقامی سماجی ضروریات کا بڑی حد تک لحاظ رکھا تھا۔"

مسلم پرسنل لا کی موافقت یا مخالفت میں لکھنے والے اکثر و بیشتر مصنفین کے ہا طاہر محمود صاحب نے شروع سے آخر تک معروضی اندازِ بحث کو برقرار رکھا ہے اور جذ کا شکار ہوئے بغیر سلجھے انداز میں پورے مسئلہ کا جائزہ لیا ہے۔ انھوں نے نہ صرف ا بات کی وکالت کی ہے کہ موجودہ مسلم پرسنل لا میں ضروری اصلاحات کی جائیں بلکہ وہ بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ ملک کے مختلف علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کے لیے ا

وقت جو الگ الگ پرسنل لا ہیں ان سب میں یکسانی پیدا کی جائے۔ کیونکہ "رائج الوقت مسلم پرسنل لا کے قدیم غیر مدوّن اور جدید مدوّن دونوں حصّوں میں یکسانی کا یکسر فقدان (ہے) جس کے نتیجے میں دو ہندوستانی مسلمان صرف اس لیے مختلف قوانین کے تابع ہوتے ہیں کیونکہ وہ ملک کے الگ الگ صوبوں یا شہروں میں رہتے ہیں یا اس لیے کہ ان میں سے ایک کا تعلق موپلا وغیرہ کسی مخصوص مقامی طبقے سے ہے اور دوسرا ایک عام مسلمان ہے۔" (ص ۱۰۱) مصنف کے خیال میں "حالات حاضرہ کا تقاضا ہے کہ ملک کے تمام طبقات فکر جن میں مسلم پرسنل لا کے تحفظ کے خواہش مند مسلمان عوام اور علماء کرام، اور مسلم معاشرے کے مفاد میں عائلی اصلاحات کے نفاذ کی وکالت کرنے والے مسلم اور غیر مسلم اصحاب سب ہی شامل ہوں، حسب ذیل باتوں پر متفق ہوجائیں۔ مشترکہ سول کوڈ کے مسٔلے کو مسلم پرسنل لا میں اصلاح کی ضرورت سے قطعی الگ رکھا جائے۔ . . . مسلم پرسنل لا کے مسٔلے کو اکثریتی طبقے اور مسلم اقلیت کے درمیان نوک جھونک کا رنگ نہ دیا جائے۔ . . . اس بات پر عام اتفاق ہونا چاہیے کہ اسلامی قانون پر جمود نہ تاریخ کے کسی دور میں رہا ہے اور نہ عصر حاضر میں یہ نظام قانون جامد رہ سکتا ہے . . . مسلم پرسنل لا کے مسٔلے کو مسلمان ایک ایسا ملی اور قومی مسٔلہ سمجھیں جس کو حل کرنے کی مساعی طبقاتی اختلافات سے بالاتر ہونی چاہئیں . . ." (ص ۹۷ - ۱۰۰)

مسلم پرسنل لا میں ترمیم کے حامی عام طور سے تین نکات پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔ ان لوگوں کے خیال میں تعدد ازدواج اور شوہروں کے غیر محدود حق طلاق کی وجہ سے مسلمان عورتوں پر اکثر و بیشتر ظلم ہوتا ہے، نیز وراثت کے مسٔلے میں نہ صرف یہ کہ لڑکی اور لڑکے میں فرق کیا جاتا ہے بلکہ محجوب الارث کے مسٔلے کی آڑ میں ان پوتوں کو دادا کی وراثت سے بالکل محروم کر دیا جاتا ہے جو اپنے دادا کی زندگی ہی میں یتیم ہو گئے ہوں۔ مصنف نے اس سلسلے میں قرآن پاک کی سند سے ثالثی کونسل کے قیام پر زور دیا ہے۔ کیونکہ اگر نکاح و طلاق کے سلسلے میں کوئی بااختیار ثالثی کونسل قائم ہو جاتی ہے تو پھر مذکورہ بالا شکایات کا بہت حد تک دفعیہ کیا جا سکتا ہے۔ محجوب الارث اعزا کی کفالت کے سلسلے میں انھوں نے پاکستان اور دوسرے مسلم ممالک کے قوانین سے بحث کی ہے۔ پاکستان میں اصلاح شدہ قانون کے تحت "محجوب الارث اعزا کو

متوفی کی جائداد میں سے وہی حصہ ملے گا جو اس کے مرحوم بیٹے (یا بیٹی) کو ملتا۔ مثال کے طور
زید کے دو لڑکوں عمر اور بکر میں سے عمر زید کی زندگی میں مرجاتا ہے اور مرتے وقت ایک لڑ
رشیدہ چھوڑ جاتا ہے۔ اب جب زید کا انتقال ہوتا ہے تو عام اسلامی قانون کے تحت اس
کی جائداد میں سے رشیدہ کو کچھ نہ ملے گا، لیکن پاکستان کے آرڈی ننس کے مطابق رشید
وہی حصہ ملے گا جو خود عمر کو اس حالت میں ملتا اگر وہ زید کے انتقال کے وقت زندہ ہو
اس قانون کا بغور مطالعہ کیجیے تو معلوم ہوگا کہ اس کا اطلاق اکثر حالات میں دراصل اسلا
وراثت کی اسکیم کو درہم برہم کر دے گا .... پاکستان کے برعکس مصر، شام، تیونس ا
مراقش میں یہ مسئلہ بالکل دوسرے انداز پر حل کیا گیا ہے۔ ان ممالک میں مثال مذکورۂ بالا
زید کے لیے لازم ہوگا کہ وہ اپنی یتیم پوتی رشیدہ کے حق میں اتنے مال کی وصیت کر د
جو اس کے باپ عمر کو زید کی وفات کے وقت زندہ رہنے کی صورت میں اس کی جائداد
سے ملتا۔ اور اگر زید واقعۃً ایسی کوئی وصیت نہیں بھی کرتا ہے تو قانوناً یہ فرض کر لیا جا
کہ اس نے ایک ایسی وصیت چھوڑی ہے۔ یہ قانون .... وصیت واجبہ کا قانون کہل
ہے۔" (ص ۸۷، ۸۸) مصنف نے صراحۃً کوئی رائے نہیں دی ہے لیکن پاکستانی قا
پر ان کی مذکورہ بالا (بالکل صحیح) تنقید کی روشنی میں یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وہ وصی
واجبہ کے حق میں ہیں حالانکہ خط کشیدہ سطروں پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ پاکستان ا
دوسرے مسلم ممالک کے قانون میں نتیجے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے شاید مصنف کو
تسامح ہوگیا ہے کیونکہ میرے علم کے مطابق مشرق وسطیٰ کے مسلم ممالک میں وصیت واجب
کل مال کے صرف $\frac{۱}{۳}$ حصے میں نافذ ہو سکتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں
مذکورہ بالا مثال میں یتیم پوتی رشیدہ کو وہ سب حصہ نہیں ملے گا جو اس کے باپ عمر کو زید
وفات کے وقت ملتا بلکہ زید کو اپنے کل مال میں سے $\frac{۱}{۳}$ حصے پر وصیت کرنے کا جو حق
حصہ بعینہٖ رشیدہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اس صورت میں پاکستان اور دوسر
ممالک کے قانون محجوب الارث میں خاصا فرق ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم ذرا غور سے
تو معلوم ہوگا کہ حکومت نے وصیت واجبہ کا قانون بنا کر زید کے اس حق کو غصب کر لیا۔

اسے شریعت نے دیا تھا۔ مذکورۂ بالا صورت میں حکومت نے زید کو مجبور کر دیا ہے کہ وہ کسی دوسرے شخص یا ادارے کے حق میں کوئی وصیت نہ کرے، اور اگر وہ کوئی وصیت چھوڑ بھی جاتا ہے تو اس پر عمل درآمد نہیں ہوگا۔ یہ ایک ایسا قانون ہے جس میں اگر ایک طرف رشیدہ پر رحم ہو رہا ہے تو دوسری طرف خود زید پر ظلم ہو رہا ہے۔ میرے خیال میں اس موضوع پر فیضی صاحب کی تجویز کی وہ شق زیادہ مناسب ہے جس کی رو سے "کوئی شخص مرتے وقت محروم الارث اولاد یا اس اولاد کے وارث چھوڑے تو اس کے ترکہ کی تقسیم اس طرح کی جائے گی جیسے محروم الارث کے مورث زندگی میں اپنے ورثے کے حقدار ہوئے اور ان سے محروم الارث ورثا نے حصہ حاصل کیا۔" ("مسلم پرسنل لا" از پروفیسر آصف فیضی، ص ۲۸) اس تجویز کی رو سے مذکورہ بالا مثال میں زید مرتے وقت اپنے مال میں سے حسب منشا ۱/۳ کی وصیت کر سکتا ہے۔ وصیت کی تکمیل کے بعد ترکہ کی تقسیم کے وقت یہ فرض کیا جائے گا کہ اس کے دونوں لڑکے عمر اور بکر زندہ ہیں اور انھوں نے اپنا اپنا حصہ حاصل کیا۔ لیکن حقیقتہً چونکہ عمر موجود نہیں ہے اس لیے زید کی جائداد میں سے شریعت کے مطابق عمر کے نام جو حصہ پڑتا ہے اس کی دوبارہ شرعی تقسیم ہوگی اور رشیدہ اپنے مرحوم باپ کے دوسرے اعزا کی موجودگی میں جتنے حصے کی شرعاً حقدار ہوگی وہ اسے دیا جائے گا۔ اس صورت میں صرف رشیدہ ہی کے حصے کی ضمانت نہیں ہوتی بلکہ عمر کے دوسرے محجوب ورثا، مثلاً اس کی بیوہ اور ماں وغیرہ کو بھی حصہ رسدی مل جاتا ہے اور اسلامی وراثت کی اسکیم بھی درہم برہم ہونے سے بچ جاتی ہے۔

بہر حال بحیثیت مجموعی "مسلم پرسنل لا کے تحفظ کا مسئلہ" ایک معلوماتی کتابچہ ہے، جن لوگوں کو اس موضوع سے دلچسپی ہے انھیں اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔

سرسید احمد خاں اور ان کی معنویت موجودہ دور میں؛ مرتبہ: عبداللطیف اعظمی؛ علمی ادارہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵؛ صفحات ۱۰۴ (بڑی تقطیع، کاغذی جلد) ۱۹۷۲ء قیمت ۵ روپے۔

جنوری ۱۹۷۲ء کے وسط میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ اردو نے سرسید پر ایک

سیمنار بعنوان "سرسید کی معنویت موجودہ دور میں" منعقد کیا تھا۔ اس کے کچھ دنوں بعد سیمنار کے مقالوں میں سے چند کا انتخاب کر کے اور کچھ نئے مقالے لکھوا کر رسالہ جامعہ نئی دہلی نے اسی عنوان پر ایک خاص نمبر شائع کیا۔ جسے کچھ ترمیم و اضافے کے بعد اب عبداللطیف اعظمی صاحب نے اپنے ایک پیش لفظ اور آخر میں " سرسید کی زندگی کی ا تاریخیں " کے اضافے کے ساتھ علمی ادارہ کی طرف سے کتابی صورت میں شائع کیا ہے۔[۳۱] مختصر کتاب کا مقصد "مرتب کے الفاظ میں" اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ ہم سرسی کے تعلیمی، تہذیبی اور مذہبی خیالات و افکار پر غور کریں اور موجودہ دور کے مسائل کے سمجھ اور ان کے حل کرنے میں ان سے خاطر خواہ رہنمائی حاصل کریں۔" (ص ۷)

مضمون نگاروں میں پروفیسر محمد مجیب ، جناب ضیاء الحسن فاروقی، پروفیسر آل ا سرور، جناب رفیع الدین احمد اور پروفیسر عالم خوندمیری ہیں جنھوں نے سرسید کے مذہبی تعلیمی اور تہذیبی افکار پر روشنی ڈالی ہے۔ نیز پروفیسر محمد عمر الدین مرحوم کا ایک مضمون۔ سرسید کے مذہبی طرز فکر پر اور سرسید کا ایک سوانحی خاکہ ہے شیخ محمد اسماعیل پانی پتی کے قلم ـ ان دونوں مضامین کی تلخیص مرتب نے کی ہے۔ اس کے علاوہ پنڈت جواہر لال نہرو ک "میری کہانی" سے وہ صفحات نقل کیے گئے ہیں جن میں پنڈت جی نے سرسید کی "کانگری دشمنی" کے اسباب بتائے ہیں۔

سب سے پہلا مضمون پروفیسر محمد مجیب کا ہے جو درحقیقت سیمنار کا خطبہ افتتاحیہ ہے۔ ر کے مطابق ایسے خطبوں میں سیمنار کے دوران زیر بحث آنے والے تمام موضوعات کا احا کیا جاتا ہے لیکن ہوتا یہ ہے کہ لوگ عموماً جامعیت کا تو خیال رکھتے ہیں مگر طوالت کے سامعین پر جو کچھ بیتتی ہے اس پر دھیان نہیں دیتے۔ مجیب صاحب کے اس خطبے ک جس میں چھیڑے گئے موضوعات سے ضروری نہیں کہ سب لوگ متفق ہوں۔ جامعیت اختصار دونوں کے لحاظ سے ایک کامیاب ترین خطبہ کہا جا سکتا ہے۔

پروفیسر عالم خوندمیری کے مضمون کو چھوڑ کر، جس میں "تنقیدی تجزیہ" کے اصو پابندی کی گئی ہے بقیہ مضامین بہت حد تک "بیانیہ" انداز کے ہیں جنھیں پڑھنے میں

آتا ہے بشرطیکہ ذہن کو ہر قسم کے سوالات سے پاک رکھا جائے۔ حالانکہ اس سوال کو ذہن سے نکال دینا کم ازکم تبصرہ نگار کے لیے آسان نہیں تھا کہ اگر موجودہ دور میں سرسید کی واقعۃً کوئی معنویت ہے۔ جیسا کہ مضمون نگاروں نے دکھایا ہے۔ تو پھر اس معنویت کو حاصل کرنے کی کن لوگوں سے امیدیں باندھی جائیں۔ اصل مسئلہ یہ نہیں ہے کہ سرسید کی کوئی معنویت ہے یا نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر کوئی معنویت ہے تو وہ حاصل کس طرح ہو، اور اس سوال کا کوئی متعین جواب کسی بھی مضمون میں نہیں ہے۔

ایک بات جو اس کتاب میں بُری طرح کھٹکتی ہے وہ ہے اُردو کے ساتھ ساتھ انگریزی الفاظ کا خواہ مخواہ استعمال۔ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ کسی بھی مضمون نگار کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا کہ اسے اُردو زبان پر پوری قدرت حاصل نہیں ہے۔ کہیں کہیں تو اُردو میں نامانوس انگریزی الفاظ کو اس بے تکلفی کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے گویا وہ ہمارے ذخیرۂ الفاظ میں داخل ہو چکے ہیں، مثلاً "تہذیب ایک میراث ہے، یہ آرٹی فیکٹ کا ایک مجموعہ . . . ہے" (ص ۳۰)؛ یا "اگر اس Aprion عنصر کو تسلیم نہ کیا جائے" (ص ۷۲) اکثر و بیشتر مواقع پر عام فہم اُردو الفاظ کے ساتھ ساتھ خواہ مخواہ ان کے انگریزی مرادفات دیے گئے ہیں۔ معلوم نہیں کیوں! مثلاً "طرزِ فکر یا Mode of Thought (ص ۷۲)؛ "مہمل (Absurd) امکانات" (ص ۷۵)؛ "مدعا یا Motif " (ص ۷۵) وغیرہ وغیرہ۔

بہرحال جو لوگ یہ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ ہمارے آج کے دانشور سرسید کے مذہبی تعلیمی اور سماجی خیالات کا کس انداز سے مطالعہ کرتے ہیں، انھیں یہ کتاب ضرور دیکھنی چاہیے۔

دُنیا اسلام سے پہلے / اسلام کے بعد از مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی، ناشر: مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، (اگست ۱۹۷۲ء) مجلد، صفحات ۱۲۸، قیمت ۲ روپے ۷۵ پیسے۔

یہ مختصر سی کتاب بظاہر ایک مجموعہ ہے چار مضامین کا یعنی "دنیا ڈیڑھ ہزار سال پہلے" "مصلحِ اعظم" "بنیادی عقیدہ" اور "انسانیت کی فصلِ بہار"۔ لیکن درحقیقت موضوع کی یکسانی اور مضمون کے تسلسل کی بنیاد پر اسے ایک مرتب کتاب کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ پہلے مضمون میں مولانا نے ڈیڑھ ہزار برس قبل کی اس "متمدّن" دنیا کی ایک جھلکی دکھائی ہے جس میں مادّی تہذیب و تمدّن اپنے پورے عروج کے باوجود اخلاقی حیثیتوں سے بالکل کھوکھلا ہوچکا تھا اور اس طرح قاری کا ذہن غیر محسوس طور سے اس بات کی خواہش کرنے لگتا ہے کہ ان اخلاقی امراض کا کوئی مسیحا دنیا میں آئے۔ اس مرحلے پر قاری کے سامنے کتاب کا دوسرا مضمون "مصلحِ اعظم" آتا ہے جس میں آنحضرتؐ کی دعوت کو مختصر لیکن دلنشیں انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ تیسرے مضمون "بنیادی عقیدہ" میں یہ بات سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسلام نے انسان کو شرف و مجد کا جو مقام عطا کیا ہے اس سے اس وقت تک پورا پورا فائدہ نہیں اُٹھایا جا سکتا جب تک انسان بنیادی طور سے یہ بات تسلیم نہ کرلے کہ سب برابر ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی تمام مخلوقات میں اسے اشرف المخلوقات ہونے کا درجہ حاصل ہے لیکن خود اس کا رب "وحدہ لاشریک" ہے۔ "بنیادی عقیدہ" درحقیقت اسی "وحدہ لاشریک" کی تفسیر ہے۔ آخری مضمون "انسانیت کی فصلِ بہار" میں مولانا مدظلہٗ نے آنحضرتؐ کی سیرت پاک کا ایک مختصر سا خاکہ پیش کیا ہے "تاکہ تعلیمات کے ساتھ آپؐ کے حالات بھی نظر کے سامنے آجائیں اور تعلیم و ارشاد اور حسنِ عمل کا مرقع دلوں کے لیے باعثِ کشش ہو۔"

کتاب حسنِ صورت اور حسنِ سیرت دونوں کی حامل ہے اور اسلام کے تعارفی لٹریچر کے ذخیرے میں ایک قابلِ قدر اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔

کتاب و سنت کے جواہر پارے از مولانا جمال الدین اعظمی،

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، اگست ۱۹۷۲ء، کاغذی جلد، صفحات ۱۱۲، قیمت دو روپے ۲۵ پیسے۔

جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے تقریباً سب درجات میں اسلامیات کی تعلیم لازمی ہے۔ اسلامیات ے نصاب میں ضروری دینی مسائل کی تعلیم، تاریخ اسلام سے واقفیت اور قرآن وحدیث کے نتخب حصوں کا علم شامل ہے۔ اس سلسلے میں مدرسہ ثانوی کے طلبہ کے لیے کچھ آیاتِ رآنی اور کچھ احادیث کا جو انتخاب شروع میں تیار کیا گیا تھا وہ اصلاً عربی زبان میں تھا، یکن ادھر کچھ دنوں سے اس بات کی ضرورت شدّت کے ساتھ محسوس کی جانے لگی تھی کہ لبہ کے لیے اس انتخاب کا اُردو ترجمہ مہیا ہو جائے۔ مولانا جمال الدین اعظمی استادِ اسلامیات درسہ ثانوی، جامعہ ملّیہ اسلامیہ نے اس خدمت کو انجام دیا ہے اور طول طویل تشریحی وٹس کے بغیر انھوں نے رواں دواں اُردو میں اصل مجموعہ کا ترجمہ کیا ہے۔ ہاں کہیں کہیں فہوم کو واضح کرنے کے لیے وہ بریکٹ میں تشریحی جملے بڑھاتے گئے ہیں تاکہ طالب علموں و پوری عبارت کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

اگرچہ یہ ایک نصابی کتاب کا ترجمہ ہے لیکن عام قارئین کو بھی اس سے دلچسپی ہوگی اور اُردو زبان کے ذریعہ دینی تعلیم دینے والے اداروں کے لیے تو اس کی افادیت مسلّم ہے۔

صدر یار جنگ"

مکرمی!

اکتوبر ۱۹۷۲ء کے "اسلام اور عصر جدید" میں "صدر یار جنگ" پر مالک رام صاحب کا فاضلانہ تبصرہ شائع ہوا ہے جس میں موصوف نے کتاب کے بعض تسامحات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ فاضل تبصرہ نگار کی اکثر آراء بالکل صحیح ہیں لیکن چند امور میں یا ان کی معلومات درست نہیں ہیں یا تشنہ رہ گئی ہیں۔ ان کی تشریح ذیل میں کی جاتی ہے تاکہ صحیح صورتِ حال واضح ہو جائے۔

(۱) نواب صدر یار جنگ کے والدِ ماجد محمد تقی خاں صاحب ایم۔ اے۔ او کالج کے ٹرسٹی نہیں رہے تھے، البتہ عمِّ بزرگوار حاجی عبدالشکور خاں صاحب ضرور رہے تھے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ جائیداد کی نگرانی ثانی الذکر ہی کے ذمّے تھی جب کہ اول الذکر اپنا بیشتر

وقت سیر و تفریح میں بسر فرماتے تھے۔

(۲) مالک رام صاحب نے یہ بالکل صحیح لکھا ہے کہ "انجمن ترقی اُردو کی بنیاد اسی کانفرنس (آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس) کے ایک شعبے کی حیثیت سے پڑی تھی۔ اس کے پہلے سکتر مولانا شبلی تھے، مولوی عبدالحق ان کے بعد آئے۔" لیکن اس میں یہ بات لکھنے سے رہ گئی ہے کہ خود نواب صدر یار جنگ بھی انجمن ترقی اُردو کے سکریٹری رہ چکے تھے۔ حصولِ آزاد
سے قبل انجمن کے سکریٹریوں کی ترتیب اس طرح ہے:

۱۔ مولانا شبلی نعمانی

۲۔ مولانا عزیز مرزا

۳۔ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی (نواب صدر یار جنگ)

۴۔ مولوی عبدالحق

(۳) نواب صدر یار جنگ کے ایم۔ اے۔ او کالج اور مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ دینیات سے تعلق کی پوری وضاحت نہیں ہو سکی ہے۔ نواب صاحب ایم۔ اے۔ او کالج کی دینیا
کی کمیٹی کے سکریٹری رہے تھے۔ اس عہدے پر اُن کا تقرر نواب محسن الملک کی کالج کی سکریٹری شپ کے دور میں ہوا تھا۔ یونیورسٹی بننے پر یہ تعلق ختم ہو گیا لیکن موصوف اس سے دو سا
قبل ہی سنہ ۱۹۱۸ء میں بحیثیت صدر الصدورِ امورِ مذہبی، حیدر آباد تشریف لے جا چکے تھے۔ ما
صاحب کی تحریر سے ایسا انداز ہوتا ہے کہ یونیورسٹی کی تشکیل نواب صاحب کے تعلق حیدر آبا
سے پہلے ہو چکی تھی جو صحیح نہیں ہے۔

جب سنہ ۱۹۴۴ء میں مسلم یونیورسٹی میں فیکلٹی سسٹم رائج ہوا تو نواب صدر یار جنگ دی
کی فیکلٹی کے ڈین مقرر ہوئے۔ آپ تنہا ڈین تھے جن کا ٹیچنگ اسٹاف سے تعلق نہیں تھ
سنہ ۱۹۵۰ء میں اپنی وفات تک نواب صاحب برابر اس عہدے پر فائز رہے۔

(۴) نواب صاحب کے سنہ ۱۹۳۰ء میں حیدر آباد سے قطع تعلق کا اصلی سبب یہ ہوا کہ "ص
الصدورِ امورِ مذہبی" براہِ راست نظام کے ماتحت ہوتا تھا، اس کا "صدرِ اعظم" (وزیرِ
ریاست) سے کوئی واسطہ نہیں تھا لیکن جب سر اکبر حیدری صدرِ اعظم ہوئے تو انھوں

شش کی یہ عہدہ بھی ان کے تحت میں آجائے۔ نظام شروع میں اس کے لیے تیار نہیں ے لیکن بالآخر ہو گئے۔ نواب صاحب نے اسے پسند نہیں فرمایا اور ملازمت سے استعفیٰ دے ا۔ اس موقع پر موصوف نے ایک شعر کہا تھا جو درج ذیل ہے :

شاہبازِ ہمتم ربطے بدستِ شاہ داشت
خوش نکردہ بندِ دستِ دیگراں، پرواز کرد[1]

مالک رام صاحب کا یہ گمان بالکل صحیح ہے کہ حیدر آباد کا " انگریز ریذیڈنٹ بھی اس استعفے) میں مُلوّث تھا۔" واقعہ یہ ہے کہ ریذیڈنٹ نے نواب صاحب سے فرمایش کی تھی کہ لیفہ کا نام جمعہ اور عیدین کے خطبے سے حذف کر دیا جائے لیکن نواب صاحب اس کے لیے زادہ نہیں ہوئے جس پر اس نے گورنمنٹ آف انڈیا میں نواب صاحب کے خلاف رپورٹ ی۔ شبہ یہ ہوتا ہے کہ سر اکبر حیدری نے گورنمنٹ آف انڈیا ہی کے اشارے پر "صدر الصدور" کے عہدے کو اپنے تحت میں لینے کی کوشش کی تھی۔

(۵) یہ صحیح ہے کہ نواب صاحب کی پہلی بیگم کے بطن سے سب سے چھوٹے صاحبزادے کا نام "عزیز الرحمٰن خاں" نہیں تھا لیکن جو نام تبصرے میں چھپا ہے یعنی "محمد عزیز خاں" وہ بھی درست نہیں ہے۔ ان کا اصلی نام "محمد عزیر خاں" تھا۔ ممکن ہے کاتب نے "عزیر" و "عزیز" بنا دیا ہو۔

نیازمند
ریاض الرحمٰن شروانی

---

[1] بوستانِ حسرت (مجموعۂ کلام فارسی نواب صدر یار جنگ)، ص ۱۱۱۔ (مطبوعہ مسلم یونیورسٹی پریس، علی گڑھ، سنہ ۱۹۳۹ء)

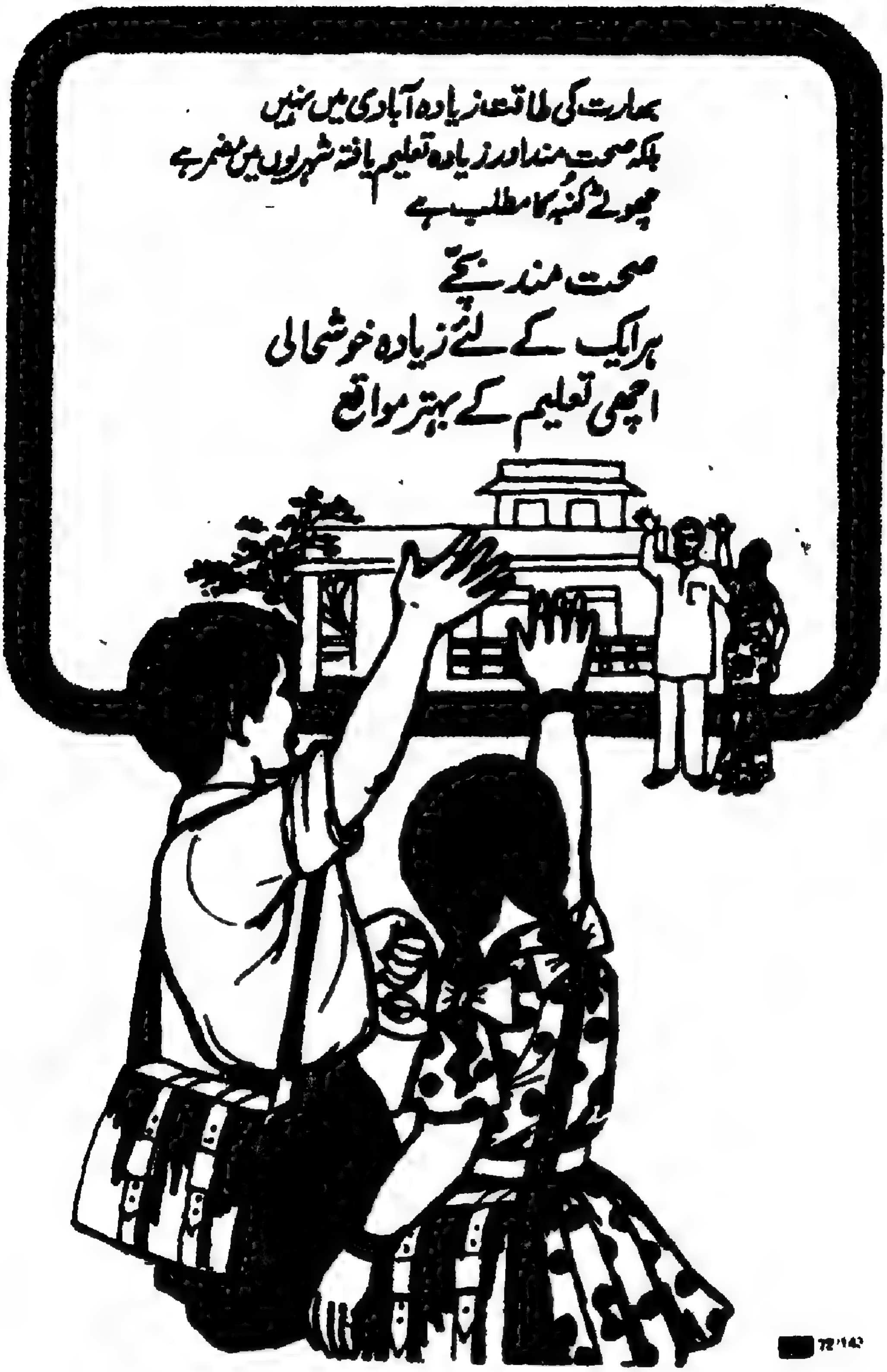
انہوں نے

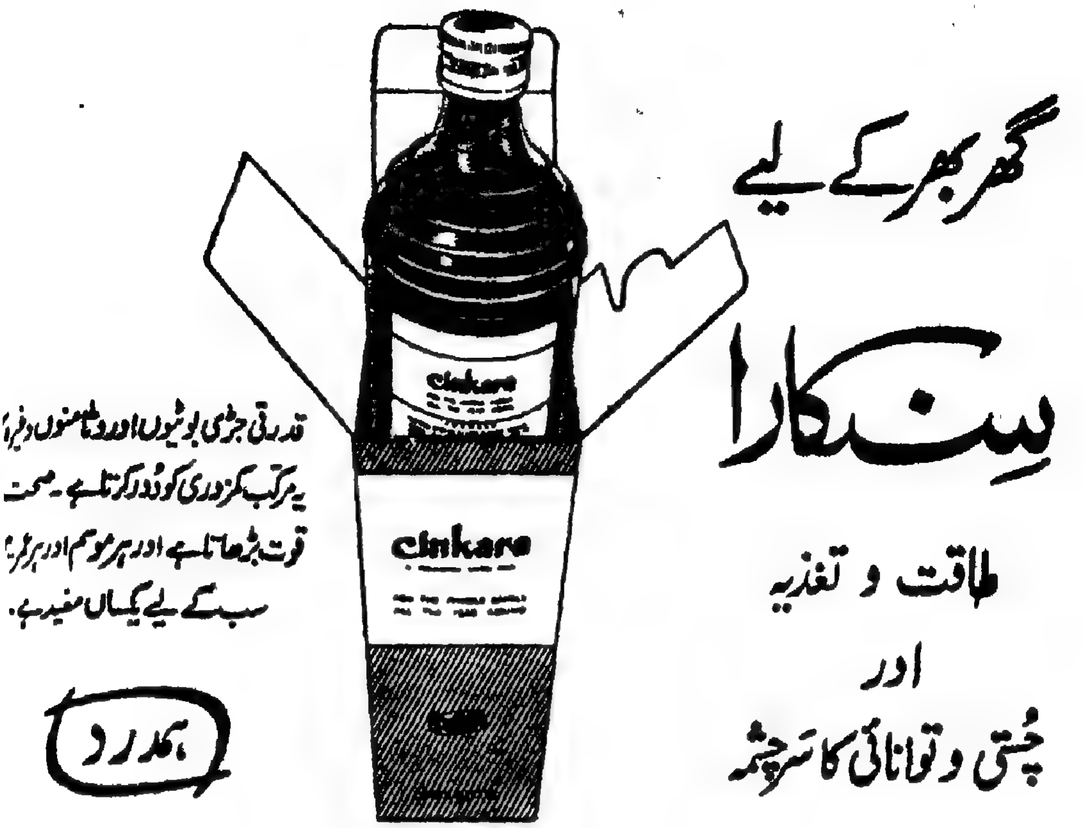
آزادی کی جنگ جیتی

آؤ! ہم بھارت کی تعمیر و ترقی

کے انقلاب کو پایۂ تکمیل

تک پہنچائیں


بھارت کی طاقت زیادہ آبادی میں نہیں
بلکہ صحت مند اور زیادہ تعلیم یافتہ شہریوں میں مضمر ہے
چھوٹے کنبہ کا مطلب ہے
صحت مند بچے
ہر ایک کے لئے زیادہ خوشحالی
اچھی تعلیم کے بہتر مواقع
72'143



گھر بھر کے لیے

سنکارا

طاقت و تغذیہ

اور

چستی و توانائی کا سرچشمہ

قدرتی جڑی بوٹیوں اور وٹامنوں وغیرہ
یہ مرکب کمزوری کو دور کرتا ہے۔ صحت
قوت بڑھاتا ہے اور ہر موسم اور ہر عمر
سب کے لیے یکساں مفید ہے۔

ہمدرد

ایک نئی صحت کی بنیاد رکھیے!

ماء اللحم خاص

قبل از وقت بوڑھوں اور غیر صحت مند
نوجوانوں کے لئے بہترین تحفہ ہے۔ تازہ پھلوں
قیمتی دواؤں اور بہترین غذاؤں سے جدید
طریقہ پر تیار کیا جاتا ہے

دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علیگڈھ

جلد ۵ - شمارہ ۲ - اپریل ۱۹۷۳ء

اِسلام

اور

عصرِ جدید

مجلسِ ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبرآبادی	پروفیسر محمد مجیب
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
مالک رام صاحب	ڈاکٹر سید مقبول احمد
مولانا عبدالسلام قدوائی	ڈاکٹر مشیرالحق

ڈاکٹر سید عابد حسین (سکریٹری)

مدیرِ اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمس	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر اناماریہ شمل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر الساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اٹلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	ولینووا یونیورسٹی (امریکہ)

اسلام اور عصرِ جدید

مدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر نئی دلّی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۵ — اپریل سنہ ۱۹۷۳ء — شمارہ ۲

سالانہ قیمت	ہندوستان کے لیے	پندرہ روپے	(فی پرچہ چار روپے)
"	پاکستان کے لیے	بیس روپے	
"	دوسرے ملکوں کے لیے	چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم	

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ: اسلام اور عصر جدید
جامعہ نگر، نئی دلی ۲۵

ٹیلی فون ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی
ٹائٹل: آئی ایم ایچ پریس دہلی

فہرستِ مضامین

۱ - عمرِ خضر دراز	مدیر	۵
۲ - اسلامی ثقافت کی عظمت (۲)	شبیر احمد خاں صاحب غوری	۱۷
۳ - علماے چڑیاکوٹ	ڈاکٹر معتصم عباسی آزاد	۳۶
۴ - اسلام ــــ مصنفہ گیوم پر ایک نظر	شمس تبریز خاں صاحب	۵۰
۵ - اوّلینِ مغازی اور ان کے مؤلفین (۵)	پروفیسر جوزف ہوروٹس ترجمہ : نثار احمد فاروقی صاحب	۷۲
۶ - شریعت اور اس کا قانون	پروفیسر طاہر محمود	۹۳
۷ - تبصرہ	نثار احمد فاروقی صاحب	۹۹

فارم IV

دیکھو رول نمبر ۸

رسالہ "اسلام اور عصرِ جدید" نئی دلی ۲۵

۱۔ مقامِ اشاعت	جامعہ نگر۔ نئی دلی ۲۵
۲۔ وقفۂ اشاعت	سہ ماہی
۳۔ نام پرنٹر (طابع)	محمد حفیظ الدین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلی ۲۵
۴۔ نام پبلشر (ناشر)	محمد حفیظ الدین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلی ۲۵
۵۔ نام ایڈیٹر	ڈاکٹر سید عابد حسین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلی ۲۵
۶۔ نام اور پتہ مالک رسالہ	اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی جامعہ نگر۔ نئی دلی ۲۵

میں محمد حفیظ الدین تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں، میرے علم ویقین کے مطابق صحیح ہیں۔

محمد حفیظ الدین

۳۱ر مارچ ۱۹۷۳ء

عمرِ خضر دراز

قارئین کرام کو شروع میں ضرور الجھن ہوگی کہ آخر اس عنوان کا موضوع کلام یعنی مسلم پرسنل لا ے کیا تعلق ہے لیکن آگے چل کر یہ تعلق واضح ہو جائے گا۔

پرسنل لا کے مسئلے کی نوعیت اور اہمیت سے ہمارے پڑھنے والے عام طور پر خوبی واقف ہوں گے۔ مگر ممکن ہے کہ بعض حضرات کے ذہن میں یہ دونوں باتیں پوری رح صاف نہ ہوں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختصر طور پر ان کا کچھ ذکر کر دیا جائے۔

ہندوستان کے آئین میں کچھ بنیادی مقاصد کے علاوہ جن کا حاصل کرنا لازمی قرار دیا گیا ے چند اور اصولی باتیں بھی ہیں جن پر عمل کرنے کی اس قدر تاکید تو نہیں مگر ہدایت ضرور کی ئی ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ سب شہریوں کے لیے ایک عام سول کوڈ بنایا ائے۔ سول کوڈ میں عائلی قانون بھی شامل ہے جو خاندانی زندگی کے معاملات نکاح، طلاق راثت وغیرہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ابھی تک ان معاملات کا تصفیہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے الگ الگ قوانین کے ذریعے سے ہوتا ہے جو ان کے مذہبی احکام کے مطابق رتب کیے گئے ہیں۔ مسلمانوں کے لیے جو عائلی قانون نافذ ہے وہ شریعت ایکٹ اور

عرفِ عام میں مسلم پرسنل لا کہلاتا ہے اور اسی سے ہمیں سروکار ہے۔

وہ مسئلہ جس پر اس مضمون میں غور کرنا ہے یہ ہے کہ انتہا پسند سیکولرزم کے کچھ علم بردار جن میں مسلم اور غیر مسلم دونوں شامل ہیں، آئین کی مذکورۂ بالا ہدایت کا حوالہ دے کر یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے لیے جو جداگانہ عائلی قوانین بنائے گئے ہیں ان کو منسوخ کرکے سب کے لیے یکساں سول کوڈ مرتب اور نافذ کیا جائے۔ اس سے مسلمانوں میں عام طور پر بے چینی پیدا ہو گئی ہے اور وہ اس تجویز کی شدید مخالفت کر رہے ہیں، مگر ان میں دو فریق ہیں ایک تحفظ پسند، دوسرا اصلاح پسند۔ تحفظ پسند فریق مروجہ پرسنل لا کی دفعات میں خفیف سی رد و بدل کو بھی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ اصلاح پسند فریق اس قانون کی دفعات میں ایسی ترمیم یا ان کی ایسی تعبیر و تشریح چاہتا ہے جن سے ان ناانصافیوں کا تدارک ہو سکے جو بعض اوقات ہماری خاندانی زندگی میں دیکھنے میں آتی ہیں تاکہ شریعت کا حقیقی منشا پورا ہو۔

مسئلے کی اہمیت یہ ہے کہ یہ تینوں فریق یعنی انتہا پسند تحفظ پسند اور اصلاح پسند ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے اور بدگمانی سے کام لے کر ایک دوسرے پر بدنیتی اور خودغرضی کا الزام لگاتے ہیں۔ اس کی وجہ سے مباحثہ مفید اور نتیجہ خیز ہونے کے بجائے مناظرے بلکہ مجادلے کی خطرناک شکل اختیار کر لیتا ہے اور یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ایسا نہ ہو ہمارے ملک میں جہاں پہلے ہی فتنہ و فساد کی کمی نہیں، ایک اور بھیانک فتنہ اٹھ کھڑا ہو، اس لیے اس مسئلے کا مناسب اور معقول حل تلاش کرنا وقت کی ایک شدید ضرورت ہے۔

مسلم پرسنل لا کے بارے میں مناظرے کی نمایاں مثال وہ مختلف اور متضاد رائیں ہیں جو ان فریقوں کی طرف سے بمبئی کے حالیہ مسلم کنونشن کے بارے میں ظاہر کی جا رہی ہیں۔ انتہا پسند کہتے ہیں کہ یہ اجتماع مسلمانوں کے ہر مکتبِ خیال کا نمائندہ نہیں تھا بلکہ صرف ان مذہبی رجعت پرستوں پر مشتمل تھا جو تقلیدِ جامد کے علم بردار اور اصلاح و ترقی کے مخالف ہیں اور ان سیاسی موقع پرستوں پر جو مذہب کے نام پر کوئی نہ کوئی قضیہ

کھڑا کر کے مسلمانوں کی لیڈری حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ تحفظ پسندوں کا دعویٰ ہے کہ اس کنونشن سے جس میں مسلمانوں کے سبھی مذہبی فرقوں اور مذہبی تنظیموں کے مندوب شریک تھے، زیادہ نمایندہ مسلمانوں کا کوئی اجتماع تقسیم ہند کے بعد سے آج تک نہیں ہوا تھا اور جہاں تک پرسنل لا کے معاملے میں مسلمانوں کے موقف کا سوال ہے کنونشن کے فیصلے حرف آخر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جو ان سے اختلاف یا ان پر تنقید کرے اس کی بات مطلق قابل اعتنا نہیں اس لیے کہ نہ تو وہ خلوص پر مبنی ہے اور نہ مسلمانوں کے خیال کی نمایندگی کرتی ہے۔ وہ شخص دراصل حکومت کی یا اکثریت کی خوشنودی حاصل کر کے اپنے ذاتی مفاد کے بدلے مسلمانوں کے عقاید و جذبات کا سودا کرتا ہے۔

اب رہے اصلاح پسند تو ان کی یہ رائے ہے کہ واقعی کنونشن مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت کا نمایندہ تھا مگر اس نے مسئلے کے صرف ایک پہلو کی طرف جو نسبتاً کم اہم ہے توجہ کی اور دوسرے پہلو کو جو سارے مسئلے کی جان ہے نظر انداز کر دیا۔ انھیں کنونشن کی بنیادی تجویز کے اس حصے سے پورا اتفاق ہے کہ "مسلم پرسنل لا مسلمانوں کے دین و مذہب کا ایک جزو ہے اور کسی مسلمان کے لیے احکام شرع اسلامی سے گریز جائز نہیں اور نہ وہ ایسے کسی فیصلے کو کسی حال میں قبول کر سکتا ہے جو اللہ کے حلال کیے ہوئے کو حرام اور حرام کو حلال قرار دے۔" اس کے ایک اور حصے سے کہ "پارلیمنٹ یا مجالس قانون ساز کو شریعتِ اسلامی میں کسی ترمیم و تنسیخ کا اختیار نہیں"؛ وہ اس حد تک متفق ہیں کہ مسلم پرسنل لا کے ان اجزا میں جو نص قطعی پر مبنی ہوں اور جنھیں شریعت کے احکام مطلقہ کہا جا سکے پارلیمنٹ یا ریاستی مجالس قانون ساز کو کسی حالت میں بھی ترمیم و تنسیخ کا اختیار نہیں بلکہ دوسرے اجزا میں بھی یہ مجالس بطورِ خود تغیر و تبدل نہیں کر سکتیں ورنہ مذہبی آزادی کے بنیادی حق کی نفی ہو گی۔ البتہ اگر مسلمانوں کی طرف سے "اجماع" کی بنا پر موجودہ پرسنل لا میں کسی ایسی ترمیم کا جو شریعت کے کسی حکم مطلق کے منافی نہ ہو مطالبہ کیا جائے تو یہ مجالس اُسے قانونی شکل دے سکتی ہیں۔ انھیں یعنی اصلاح پسندوں کو بمبئی کنونشن سے یہ شکایت ہے کہ اُس نے سارا زور مسئلے کے منفی رخ پر صرف کیا کہ حکومت اور مجالس قانون ساز کو متنبہ کیا جائے کہ

وہ موجودہ پرسنل لا کو نہ چھیڑیں حالانکہ یہ فی الحال کوئی اہم اور ضروری معاملہ نہیں ہے اس لیے کہ حکومت اور حکمراں پارٹی کی طرف سے اعلان کیا جا چکا ہے کہ ان کا مسلم پرسنل لا میں تغیر و تبدل کرنے کا کوئی ارادہ نہیں۔ مسئلے کے ایجابی رخ سے جو فوری توجہ کا محتاج ہے یکسر چشم پوشی کی گئی یعنی خود مسلمانوں کی طرف سے پرسنل لا کی ان دفعات میں جن کی آڑ میں منشائے شریعت کی خلاف ورزی ہو سکتی ہے اور ہو رہی ہے مناسب ترمیم کی کوئی تجویز پیش نہیں کی گئی۔ ان میں سے کچھ شوخ طبع یہ بھی کہہ گذرتے ہیں کہ کنونشن کی کارروائی غالب کے اس شعر کے مصداق ہے:

حریف مطلب مشکل نہیں فسون نیاز
دعا قبول ہو یا رب کہ عمر خضر دراز

یعنی ہماری دعاؤں سے کوئی مشکل مراد تو حاصل ہو نہیں سکتی اس لیے ایسی دعا کیوں نہ مانگی جائے جو پہلے ہی قبول ہو چکی ہو مثلاً یہ کہ حضرت خضر کو خدا عمر دراز عطا کرے۔ مدعا یہ ہے کہ موجودہ پرسنل لا سے متعلق جو مسائل خود مسلمانوں کو درپیش ہیں ان کا حل ڈھونڈھنا تو بڑا کٹھن کام تھا کون کرتا۔ ہاں حکومت اور آئین ساز مجالس کو جن کے بارے میں یہ معلوم تھا کہ وہ اس معاملے میں ہاتھ نہیں ڈالیں گی ڈپٹ کر یہ کہہ دینا کہ خبردار جو مسلم پرسنل لا کو ہاتھ لگایا آسان تھا، چنانچہ کہہ دیا گیا۔

معاملہ اس وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہو گیا کہ تینوں فریقوں کو ایک دوسرے سے اختلاف ہی نہیں، حد سے زیادہ بدگمانی بھی ہے۔ اس طرح کی سنجیدہ بحثوں میں جو مذہبی عقیدہ و عمل سے تعلق رکھتی ہیں ایک فریق کا دوسرے فریق پر بہ حیثیت مجموعی خود غرضی، بدنیتی، زمانہ سازی کے الزام لگانا بے جا بھی ہے اور لا حاصل بھی۔ ممکن ہے کہ کسی ایک فریق میں یا تینوں میں ایسے افراد شامل ہوں جن کا مقصد اس بحث سے تحقیق حق اور اثبات حق نہیں بلکہ ذاتی مفاد اور شہرت کی خاطر حکومت یا اکثریت یا مسلم عوام کی خوشنودی حاصل کرنا یا ذاتی ناکامی، محرومی، بیزاری کے جلے پھپھولے پھوڑنا ہو مگر ایک پوری جماعت یا گروہ کے بارے میں یہ بات ہرگز صحیح نہیں ہو سکتی اور فرض کیجیے ہو تو پھر اس کو دلیل و برہان سے

قائل کرنے کی کوشش بے کار ہے۔ بحث نتیجہ خیز اسی وقت ہو سکتی ہے جب ہر فریق کو ایک دوسرے کے خلوصِ نیت پر اعتماد ہو۔

آئیے اب ہر فریق کے موقف پر تنقیدی نظر ڈال کر مسئلے کا کوئی معقول اور قابلِ عمل حل نکالنے کی کوشش کی جائے۔

انتہا پسندوں کا یہ مطالبہ کہ ہندوستان کے آئین کی ہدایت کے مطابق مسلم پرسنل لا کو منسوخ کر کے یکساں سول کوڈ کو نافذ کیا جائے، اس بات پر مبنی ہے کہ وہ نہ صرف اسلام کی تعلیم اور تاریخ اور مسلمانوں کے خیالات و جذبات کے بارے میں بلکہ ہندوستانی آئین کی حقیقی اسپرٹ کے بارے میں بھی غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ اسلام سے سرسری واقفیت رکھنے والے بھی اچھی طرح جانتے ہیں کہ وہ نہ صرف انسان اور خدا کے درمیان صحیح تعلق کا تعین کرتا ہے بلکہ انسانوں میں باہم مناسب معاشرت کی راہ بھی دکھاتا ہے اور اسی راہ کا نام شریعت ہے۔ تاریخِ اسلام یہ بتاتی ہے کہ جب تک مسلمان ایسے معاشرے میں زندگی بسر کرتے رہے جو کلیتہً یا تقریباً مسلمانوں ہی پر مشتمل تھا تو عام طور پر قانونِ شریعت ان کی زندگی کے سبھی شعبوں پر حاوی رہا۔ لیکن جب اور جہاں انھیں دوسرے مذاہب کے لوگوں کے ساتھ مل کر رہنا پڑا تو انھوں نے اس پر سمجھوتہ کر لیا کہ جن امور کا تعلق معاشرے کے مسلم اور غیر مسلم سبھی لوگوں سے ہے ان میں مشترک غیر مذہبی قوانین پر عمل کیا جائے مگر جو امور مسلمانوں کی اپنی خاندانی زندگی سے متعلق ہیں ان میں شریعت کے قانون پر عمل کرتے رہیں۔ یہی محدود قانونِ شریعت پرسنل لا کہلاتا ہے۔ اس کو ترک کرنے پر مسلمان کسی ملک میں خواہ وہاں مسلم حکومت ہو یا غیر مسلم اپنی خوشی سے کبھی راضی نہیں ہوئے ہاں اگر انھیں آمریت کی قہرمانی قوت نے اس پر مجبور کر دیا ہو تو اور بات ہے۔

جہاں تک ہندوستان کے قانون کا تعلق ہے وہ آمریت پر نہیں بلکہ جمہوریت پر مبنی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گو اس کے اندر سیکولر اور سیکولرزم کے الفاظ کہیں استعمال نہیں کیے گئے ہیں مگر اس کا سارا ڈھانچہ ایک سیکولر ریاست کے آئین کا ہے اور سماجی زندگی میں بھی وہ سیکولرزم کا رجحان رکھتا ہے مگر جمہوریت کا پابند ہونے کی وجہ سے وہ سماج کے مختلف

مذہبی فرقوں کی خاندانی زندگی میں زبردستی مداخلت نہیں کرسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے یکساں سول کوڈ بنانے کی طرف مختلف مذاہب کے پیرووں کو توجہ دلائی ہے، انھیں اس پر مجبور نہیں کیا۔ اس لیے انتہا پسندوں کا یہ کہنا درست نہیں کہ آئین کی رُو سے یکساں سول کوڈ بنانا ریاست اور اس کی مجالس مقننہ پر فرض ہے۔ اسی طرح ان کا یہ دعویٰ بھی بے بنیاد ہے کہ یکساں سول کوڈ کا نفاذ اسلام کی تعلیم کے منافی نہیں ہے اور اس کی مخالفت مسلمانوں کی رائے عامہ کی طرف سے نہیں بلکہ صرف رجعت پسند یا موقع پرست اشخاص کی طرف سے ہو رہی ہے۔

اب تحفظ پسندوں کے موقف کی طرف آئیے تو ان کے موقف کو سمجھنے کے لیے چند باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ جب تک ملک کے آئین میں یکساں سول کوڈ بنانے کی ہدایت موجود ہے اور ملک کے چند باثر اشخاص مثلاً لا کمیشن کے صدر اس ہدایت کی تعمیل پر زور دے رہے ہیں تحفظ پسند حکومت اور حکمراں پارٹی کے اس زبانی اعلان سے کہ مسلمانوں کی رضامندی کے بغیر نہ مسلم پرسنل لا کو منسوخ کیا جائے گا اور نہ اس میں ترمیم کی جائے گی، مطمئن نہ ہوں تو کیا تعجب ہے۔ اس لیے کہ حالات کے بدلنے سے حکومت کی پالیسی کا یا خود حکومت کا بدل جانا کوئی امر محال نہیں ہے۔ اب رہا یہ کہ آئین میں مذہبی عقیدہ و عمل کی آزادی کی ضمانت ہے اس لیے کسی حکومت کا بھی مسلمانوں کی مرضی کے خلاف دست اندازی کرنا بہت مشکل ہے تو یہ بھی شکی طبیعتوں کے شبہات کو دور کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ یہ حضرات کہہ سکتے ہیں کہ خود آئین میں پچھلے تیئس ۲۳ برس کے اندر اتنی بار ترمیمیں ہو چکی ہیں کہ اس کی ضمانت بھی دائمی نہیں سمجھی جا سکتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ تحفظ پسند مسلم پرسنل لا میں ترمیم کے نام سے خواہ وہ مسلمانوں کی رضامندی پر موقوف ہو بھڑکتے ہیں ان کا خیال ہے کہ ترمیم کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ اس کی آڑ میں مسلم پرسنل لا کے ان اجزا کو بھی بدلا جا سکتا ہے جو شریعت کے بنیادی احکام پر مبنی ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ ان میں سے اکثر کے دل میں، چاہے وہ اس کا اظہار کریں یا نہ کریں، یہ احساس بہت گہرا ہے کہ مسلمانوں کے عائلی معاملات کے قابل اطمینان فیصلے اسی صورت میں ہو سکتے

ہیں کہ ان کی سماعت کے لیے مسلمان قاضیوں کی سرکاری یا غیر سرکاری عدالتیں ہوں یا کم سے کم ان کی سماعت مسلمان ججوں کے اجلاس میں ہو۔ ان امور کو مدِ نظر رکھ کر ہر شخص تحفظ پسندوں کے بے لوچ رویے کو جس کا اظہار مسلم پرسنل لا کنونشن میں ہوا، سمجھ سکتا ہے خواہ وہ اس سے متفق ہو یا نہ ہو۔

مذکورہ بالا موقف کے بارے میں پہلی تنقیح طلب بات یہ ہے کہ کیا مسلم پرسنل لا کے منسوخ ہونے اور یکساں سول کوڈ کے نافذ ہونے کا خطرہ اتنا زیادہ اور اتنا قریب ہے کہ مسلمانوں کو اپنی ساری توجہ اور ساری قوت اس کا مقابلہ کرنے میں صرف کر دینی چاہیے یا اس سے زیادہ اہم اور قریبی خطرہ وہ ہے جو خود تحفظ پسندوں کے بے لوچ رویے کی وجہ سے مسلمانوں کی عائلی زندگی بلکہ ان میں سے بہتوں کے ایمان کو درپیش ہے۔

تحفظ پسندوں کا یہ اندیشہ نظری حیثیت سے تو درست ہے کہ جب تک آئین میں یکساں سول کوڈ کے نفاذ کی ہدایت موجود ہے اور انتہا پسندوں کو اس کی تعمیل پر اصرار ہے مسلم پرسنل لا کسی وقت بھی منسوخ ہو سکتا ہے مگر عملی حیثیت سے یہ بات اتنی آسان نہیں۔ یکساں سول کوڈ کے نفاذ کی ہدایت مذہبی آزادی کے بنیادی حق سے جو آئین ہند نے اپنے شہریوں کو دے رکھی ہے ٹکراتی ہے اس لیے اس کی قانونی حیثیت بہت مشتبہ ہے اور اس پر عمل کرنے سے پہلے حکومت کو آئین میں جو ترمیم کرنی پڑے گی وہ ان ترمیموں کی طرح نہیں ہے جو پچھلے زمانے میں ہوئیں یا آج کل زیرِ غور ہیں۔ وہ ترمیمیں حق ملکیت کو جو اب تک بنیادی حق مانا جاتا تھا محدود کرنے سے تعلق رکھتی ہیں اور ان کا دولت مند طبقے کو چھوڑ کر اور سب طبقوں نے خیر مقدم کیا ہے۔ مگر پرسنل لا کو منسوخ کرنے کے لیے مذہبی عقیدہ و عمل کی آزادی کو محدود کرنا ہوگا۔ ایسی آئینی ترمیم کو رائے عامہ کی اکثریت کی تائید حاصل ہونا بہت دشوار ہے۔ پھر بھی اگر تقدم للتحفظ کے طور پر مسلم پرسنل لا کنونشن میں یہ اعلان کر دیا گیا کہ کم سے کم مسلمانوں کی رائے عامہ مذہبی آزادی کے بنیادی حق کو محدود کرنے کی شدید مخالف ہے تو کسی کو اعتراض کا محل نہیں۔

جو بات محل نظر ہے وہ یہ ہے کہ تحفظ پسند حضرات تصویر کے صرف ایک رخ کو

دیکھتے ہیں دوسرے رخ کو یعنی موجودہ پرسنل لا کی دفعات میں ترمیم یا ان کی تشریح کی شدید ضرورت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں اور انھیں اس پر اصرار ہے کہ اس میں ایک حرف بھی گھٹانے بڑھانے کی گنجایش نہیں ہے۔ انھیں اس مہلک خطرے کا کوئی اندازہ نہیں جو اس جامد موقف کو پیدا کرنے سے اختیار ہو سکتا ہے۔ اس کی طرف توجہ دلانے کے لیے ہم عائلی زندگی کے مسائل میں سے مثال کے طور پر صرف ایک یعنی طلاق کے مسئلے کو لے کر اس بات کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ عائلی قوانین کے بعض اجزا میں ترمیم کی شدید ضرورت کیوں پیدا ہو گئی ہے اور ترمیم نہ کرنے میں کیا خطرے ہیں۔

شاید کوئی یہ سوال کرے کہ اسلام نے شوہر کو طلاق کا جو عام حق دے رکھا ہے اسے معین اور مشرّح کیے بغیر اب تک کیوں کر کام چلتا رہا اور اب کیوں نہیں چل سکتا۔ یہ سچ ہے کہ اگر ہم ایک طرف اسلام کے قرون اولیٰ کے معاشرے کو لیں اور دوسری طرف ہندوستانی مسلمانوں کے ماضی قریب کے معاشرے کو تو ہمیں یہ نظر آئے گا کہ دونوں کو حکم طلاق کی تشریح و تعبیر کی مطلق ضرورت محسوس نہیں ہوئی گو اس کی وجوہ متضاد تھیں۔ اُدھر صدر اسلام میں آنحضرتؐ کی تعلیمات اور اسوۂ حسنہ کی روح سماجی زندگی میں سرایت کیے ہوئے تھی اور عورت کے ان حقوق کا جو اسے اسلام نے دیے تھے لوگ عام طور پر احترام کرتے تھے۔ کسی شوہر کو اپنے حق طلاق کے من مانے استعمال کی ہمت مشکل سے ہوتی تھی اور اگر ہوئی بھی تو معاشرے کی ملامت کا خوف سدّ راہ ہوتا تھا۔ ادھر پچھلے زمانے میں ہندوستان کا مسلم معاشرہ غیر اسلامی اثرات سے متاثر ہو کر عورت کو جنسِ فروتر سمجھنے اور اس کے حقوق کو نظر انداز کرنے لگا تھا۔ بہت سے خاندانوں میں شوہر کو زوجہ کا مالک مختار بلکہ معاذ اللہ خداے مجازی سمجھا جاتا تھا اور اُس کے اس حق کو کہ وہ زوجہ سے جس طرح چاہے سلوک کرے نہ صرف مرد بلکہ عورتیں بھی تسلیم کرتی تھیں۔ اگر شوہر زوجہ کو ناحق طلاق دے دے تو عام طور پر اس غریب کو چُپ چاپ برداشت کرنا پڑتا تھا اور اس کے خاندان والے بھی اس معاملے میں اس کی کوئی مدد نہیں کر سکتے تھے سوا اس کے کہ اگر ضرورت ہو تو اس کی کفالت کا بوجھ اٹھا لیں۔ غرض پہلی صورت میں معاشرہ

اسلامی عدل کی روح سے معمور اور دوسری صورت میں اس سے خالی تھا۔ اس لیے وہاں حق طلاق کی تعیین و تحدید کی ضرورت نہ تھی اور یہاں اس ضرورت کا احساس نہ تھا۔

مگر انیسویں صدی کے نصف آخر سے صورتِ حال بدل رہی ہے۔ ایک حد تک مغربی تہذیب کے بلاواسطہ مگر زیادہ تر اس کے بالواسطہ اثر سے عورت کے حقوق کا شعور عورتوں اور مردوں میں پیدا ہو رہا ہے۔ مغربیت پسند طبقہ تو محض تقلید کے شوق میں منجملہ اور معاملات کے نکاح و طلاق کے معاملے میں بھی عورت اور مرد کی مساواتِ کاملہ کا نعرہ بلند کرنے لگا ہے۔ مگر اصلاح پسند علما اور دانشور بھی مغربیت کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لیے اس بات پر زور دے رہے ہیں کہ اسلام بہت پہلے عورت اور مرد کو مساوات کے حقوق مناسب اور معقول حد تک دے چکا ہے۔ ان اثرات سے متاثر ہو کر مسلمانوں کی نئی نسل کے خیال اور مزاج میں تبدیلی ہو رہی ہے اور وہ طلاق ناحق اور اس قسم کی دوسری ناانصافیوں کے تدارک کے لیے ٹھوس اقدام کا مطالبہ کر رہی ہے۔ تحفظ پسند اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ یہ آواز صرف انتہا پسند سیکولرزم کے ان علم برداروں کی طرف سے اٹھ رہی ہے جو مذہب سے منحرف یا بیگانہ ہیں اور شریعت پر مبنی پرسنل لا کو منسوخ کر کے یکساں سول کوڈ نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ مٹھی بھر انتہا پسندوں کی آواز بہت بلند آہنگ ہے اس لیے وہ فضا میں چھا جاتی ہے مگر کان لگا کر سنیے تو آپ کو بہت سے ایسے مردوں کی مدھم اور عورتوں کی زیرِ لب آواز بھی سنائی دے گی جو مذہب پر پکا عقیدہ رکھتے ہیں مگر اسلامی جذبے کی تحریک سے اور اسلامی شریعت کے دائرے کے اندر مسلم پرسنل لا میں مناسب ترمیم کی مانگ کر رہے ہیں۔ وہ علما جو دنیوی مدارس میں تعلیم دیتے ہیں، اس دھیمی مگر دل سے نکلی ہوئی آواز کو سنتے ہیں اور یہ محسوس کرتے ہیں کہ اگر اس آواز پر دھیان نہ دیا گیا تو نتائج خطرناک ہو سکتے ہیں۔ ایک خطرہ تو یہ ہے کہ ایسا نہ ہو کہ نوجوان مردوں اور عورتوں کی چھوٹی سی تعداد جو بہ حالت موجودہ شرعی نکاح کے بجائے سول میرج کا طریقہ اختیار کرتی ہے بڑھتی چلی جائے اور رسم نکاح تقویم پارینہ بن کر رہ جائے۔ دوسرا خطرہ یہ ہے کہ کہیں

وہ عقیدہ جو نئی نسل اسلام کے بارے میں رکھتی ہے کہ وہ نئے زمانے کے ہر چیلنج سے نپٹ سکتا ہے، مجروح نہ ہو جائے۔

آخر میں ان اصلاح پسند نوجوانوں اور ان کے نبض شناس عالموں، دانش وروں سے یہ کہنا ہے کہ وہ تحفظ پسندوں کے موجودہ طرزِ فکر اور طرزِ عمل سے مایوس اور بد دل نہ ہوں اور نہ ان کے مقابلے میں طنز و طعن کا منفی رویّہ اختیار کریں بلکہ ان کی بات سمجھیں، انھیں اپنی بات سمجھائیں اور اس مکالمے کے ذریعے مسئلے کا کوئی معقول اور قابلِ عمل حل تلاش کرنے کی کوشش کریں۔ یہ حل تین طرح کا ہو سکتا ہے:

(۱) موجودہ پرسنل لا میں اہل الرائے مسلمانوں کے اتفاقِ رائے سے ایسی ترمیمیں تجویز کی جائیں جو احکامِ شریعت کے دائرے کے اندر ہوں اور جن سے عائلی زندگی میں ناانصافیوں اور بدعنوانیوں کی روک تھام ہو سکے۔ اس سلسلے میں تحفظ پسندوں کے شبہات اور اعتراضات پر سنجیدگی سے غور کر کے انھیں مطمئن کرنا ہوگا۔

(۲) علما اور قانون دانوں کی ایک مجلسِ شوریٰ منتخب ہو جسے حکومت مذہبی امور میں مسلمانوں کی رائے عامّہ کا نمایندہ تسلیم کرے اور عدالتوں کو ہدایت کرے کہ مسلم پرسنل لا کے مقدمات کا مقتضائے وقت کے لحاظ سے مگر احکامِ شریعت کے دائرے کے اندر فیصلہ کرنے کے لیے حسبِ ضرورت اس مجلس سے مشورہ کیا کریں۔ یہاں اس بات کا صاف کر دینا ضروری ہے کہ تحفظ پسندوں کا یہ خیال دور از کار ہے کہ مسلم پرسنل لا کے مقدمات کی سماعت صرف مسلمان جج کریں۔ اس لیے کہ ہر مقام پر یا اس کے قرب و جوار میں مسلمان جج کا موجود ہونا محال ہے اور اگر موجود بھی ہو تو اس کو قانونِ شریعت پر اتنا عبور ہونا ضروری نہیں کہ اس کا اجتہاد شرعی اجتہاد سمجھا جائے۔

(۳) جابجا مسلمان قاضیوں کی غیر سرکاری عدالتیں قائم کی جائیں اور وہ پرسنل لا کے مقدمات کا فیصلہ عدلِ اسلامی کی روح کے مطابق کریں۔ مگر اس سلسلے میں یہ مدِّنظر رکھنا ہوگا کہ اس طرح کی کوششوں میں اب تک قابلِ اطمینان کامیابی نہیں ہوئی۔ جو فریق ان غیر سرکاری عدالتوں کے فیصلے سے غیر مطمئن ہوتا ہے وہ بے تامل سرکاری

عدالتوں کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اگر مسلم معاشرے میں وہ روح اسلامی موجود ہوتی جو فریقین کو شرعی عدالتوں کے فیصلے کا احترام کرنے پر مجبور کرتی اور شرعی عدالتوں میں زمانے کی نبض شناسی کا مادہ ہوتا جو ان کے فیصلوں کو قابلِ قبول بناتا تو یہ مسئلہ ہی پیدا نہ ہوتا جو ہم سب کو پریشان کر رہا ہے۔

(۴) اہل الرائے علما اور قانون دانوں کے "اجماع" سے پرسنل لا کے دفعات کی ایسی تعبیر و تشریح مرتب کی جائے جس سے ضرورت کے وقت عدالتوں کی صحیح رہنمائی ہو سکے۔ کچھ دن سے اس طرح کے واقعات سننے میں آ رہے ہیں کہ غیر مسلم جج نے پرسنل لا کے مقدمے میں ذاتی تحقیق و کاوش سے نصوص شرعی یا فقہا کے اقوال کا حوالہ دے کر کسی دفعہ کی نئی تعبیر کی۔ مسلمان اس طرح کی اُپج کو کتنا ہی ناقابلِ اطمینان سمجھیں، وہ عدالتوں کے حقوق پر نہ سیاسی احتجاج کے ذریعے اثر انداز ہو سکتے ہیں نہ قانونی چارہ جوئی کے ذریعے۔ ہاں یہ ضرور کر سکتے ہیں کہ ان کی رہنمائی کے لیے ایک مستند ضابطہ مرتب کر دیں جس سے وہ شکر گذاری کے ساتھ استفادہ کریں گی۔

ظاہر ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سے ہر ایک کی راہ میں سخت دشواریاں حائل ہیں اور سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ مختلف مسلمان فرقوں کے تحفظ پسند علما مسئلے کے کسی مثبت حل پر آپس ہی میں متفق نہیں ہو سکتے چہ جائے کہ ان میں اور اصلاح پسندوں میں اتفاقِ رائے ہو۔ لیکن مسئلے کی انتہائی اہمیت اور اس کے کسی معقول اور قابلِ عمل حل کی شدید ضرورت کو دیکھتے ہوئے اس کی پوری کوشش ہونی چاہیے۔ اگر اس سخت اور سنگلاخ راہ کی مشکلوں سے گھبرا کر مسلمان ہمت ہار بیٹھے اور اسی سیدھی اور سہل لکیر پر چلتے رہے کہ موجودہ پرسنل لا میں حکومت اور مجالس قانون ساز کی امکانی مداخلت کے خلاف احتجاج کرتے رہیں تو پھر اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ طنز کے انداز میں نہیں بلکہ رنج و افسوس کے ساتھ یہی دعا کی جائے کہ

عمر خضر دراز

اس کا نتیجہ یہ نظر آتا ہے کہ مسلم پرسنل لا کاغذ پر اپنی موجودہ شکل میں باقی رہے گا مگر اس کی

تعبیر اسلامی عدل کی روح کے مطابق مسلمان علما کے بجائے سرکاری عدالتیں جیسی ان سے بن پڑے کریں گی۔ مسلمانوں کی نئی نسل اپنے علما کی طرف سے بدظن اور بددل ہو جائے گی۔ اور یہی نہیں بلکہ اُس کے دل سے یہ عقیدہ اُٹھ جائے گا کہ اسلام ایک کافی و شافی مذہب ہے جو ہر ملک اور ہر زمانے کے جائز تقاضوں کی تشفی اور اس کی شدید اور مزمن بیماریوں کا علاج کر سکتا ہے۔

ادارے کے پاس ایسے خطوط آتے رہتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ لوگ رسالے کی خریداری کے شائق ہیں مگر پورا چندہ ادا کرنے کی مقدرت نہیں رکھتے۔ اس لیے یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ ایک مقررہ تعداد میں رسالہ کم استطاعت شائقین کو دس روپے سالانہ چندے پر دیا جائے گا بشرطیکہ وہ رسالے کے موجودہ خریداروں میں سے کسی سے یہ تصدیق کرا دیں کہ ان کی آمدنی تین سو روپے ماہوار سے کم ہے۔ اس رعایت سے فائدہ اُٹھانے کے لیے خریداری کا آرڈر ۳۰ جون ۱۹۷۳ء سے پہلے پہنچ جانا چاہیے۔

اسلامی ثقافت کی عظمت

شبّیر احمد خاں صاحب غوری

(۲)

اسلامی ثقافت کی درخشانی کا حقیقی محرّک

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ اسلامی ثقافت کا یہ درخشاں دَور محض تاریخ کا ایک اتفاقیہ مظہر تھا یا نظامِ عالم کے قوانین کی ہمہ گیری کا مظاہرہ تھا۔ بالفاظِ دیگر یہ خارجی اسباب کی مساعدت کا نتیجہ تھا یا خود اسلام کی تعلیم ہی اس بات کی متقاضی تھی کہ اُس کے پیرو تاریخِ ثقافت میں ایک نمایاں کردار انجام دیں۔

اور اسی آخری سوال کے جواب پر اس زیادہ عملی سوال کا جواب موقوف ہے کہ آیا اسلام اس سائنسی دَور میں اپنے اصولوں پر مفاہمت کیے بغیر زندگی کے ارتقاپذیر دھاروں کے ساتھ چل سکتا ہے یا نہیں؟

بدقسمتی سے اسلام کو محض ایک مذہب سمجھ لیا گیا ہے۔ لہٰذا اس کے متعلق یہ خیال پیدا ہونا فطری ہے کہ دیگر مذاہبِ عالم کی طرح یہ بھی رہبانیت، ترکِ دنیا اور زندگی کی ترقی پسند تحریکوں سے بے اعتنائی بلکہ بیزاری کی تعلیم دیتا ہے۔

مگر یہ مسئلہ کا ایک سطحی اور عامیانہ تصور ہے۔ زیادہ ذمہ دارانہ تحقیق کے لیے ہمیں اسلام کے نظامِ اقدار، آئیڈیالوجی، خارجی کائنات کے بارے میں اُس کے رجحان، علم بالخصوص سائنس کے بارے میں اُس کے احکام اور سب سے زیادہ اُس کی بنیادی تعلیم کا دقتِ نظر سے مطالعہ کرنا ہوگا کہ زندگی کے موجودہ تقاضوں کے لیے یہ کہاں تک سازگار ہیں۔

۱۔ اسلام کا نظامِ اقدار

اسلام سوسائٹی کی تقسیم نسلی امتیاز یا مال و دولت کے اصول پر نہیں کرتا۔ وہ صرف دانائی اور نادانی ہی کی اساس پر معاشرہ کی طبقہ بندی کرتا ہے چنانچہ قرآن کہتا ہے:

قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون[۴۸]

کہہ دیجیے کہ کیا جو لوگ جانتے ہیں اور جو نہیں جانتے دونوں برابر ہیں؟

اسلامی سوسائٹی میں بلند ترین مقام اشراف یا امراء کو حاصل نہیں ہے، بلکہ صرف "خدا سے ڈرنے والوں کو" ہے:

"اِنّ اکرمکم عند اللّٰہ اتقاکم"[۴۹]

تم میں اللہ کے نزدیک سب سے معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہو۔

اور "تقویٰ اور خوف وخشیت الٰہی" اہلِ علم ہی کا حصہ ہے:

"انما یخشی اللّٰہ من عبادہ العلماء"[۵۰]

بے شک اللہ کے بندوں میں سے علماء ہی اللہ سے ڈرنے والے ہیں۔

خود پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا تعارف قرآن کسی باسطوت وشوکت شہنشاہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ "معلم کتاب وحکمت" کی حیثیت سے کراتا ہے اور اس "معلم کتاب وسنت" کی بعثت کو مومنوں پر اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی نعمت بتاتا ہے:

"لقد مَنّ اللّٰہ علی المومنین اذ بعث فیھم رسولاً من انفسھم یتلوا علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب

اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر بڑا احسان کیا ہے کہ ان میں انھیں میں سے ایک پیغمبر بھیجا ہے جو انھیں خدا کی آئتیں پڑھ پڑھ کر سناتے اور

والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین[۵۱]"	ان کو پاک کرتے اور (خدا کی) کتاب اور حکمت سکھاتے ہیں اور پہلے تو یہ لوگ صریح گمراہی میں تھے۔

لہٰذا اسلام نے اقدارِ حیات کا جو نقشہ پیش کیا ہے اُس میں علم و حکمت ہی کو زندگی کی قدرِ اعلیٰ (خیرِ کثیر) قرار دیا ہے:

"ومن یؤت الحکمۃ فقد اُوتی خیراً کثیراً[۵۲]"	اور جس کو حکمت ملی اس کو بڑی نعمت ملی۔

۲۔ اسلام کی آئیڈیالوجی

اسلامی آئیڈیالوجی کی رُو سے خلاقِ کائنات نے انسان کو نعمتِ وجود (تخلیق) سے نوازنے کے بعد سب سے پہلے "علم اسماء" کی دولت سے مالا مال کیا اور یہ وہ دولت تھی جس سے ملائکہ بھی تہی دامن تھے۔ قرآن کہتا ہے:

"وعلّم آدم الاسماء کلھا ثم عرضھم علی الملائکۃ فقال انبؤنی باسماء ھٰؤلاء ان کنتم صادقین۔ قالوا سبحانک لاعلم لنا الّا ما علمتنا انّک انت العلیم الحکیم[۵۳]"	اور اس نے (اللہ تعالیٰ) نے آدم کو سب (چیزوں) کے نام سکھائے۔ پھر ان کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا کہ اگر تم سچے ہو تو مجھے ان کے نام بتاؤ۔ انھوں نے کہا تو پاک ہے، جتنا علم تو نے ہمیں بخشا ہے اس کے سوا ہمیں کچھ معلوم نہیں بے شک تو دانا (اور) حکمت والا ہے۔

اسی آئیڈیالوجی کا نتیجہ تھا کہ اسلام نے پہلے ہی دن سے "عقلیت" کی اہمیت پر زور دیا۔ قرآن اپنے مخاطبین سے عقل و خرد اور فہم و تدبر کے استعمال کا بار بار مطالبہ کرتا ہے۔ "افلا تعقلون" "افلا یتدبرون" اور "اولم یتفکرون" اس کی دعوت کا عام جز ہے۔ اسی معقولیت پسند تعلیم کا نتیجہ ہے کہ وہ کورانہ تقلید کو جو امم ماضیہ میں عام تھی، شرک سے تعبیر کرتا ہے چنانچہ قرآن پچھلی اُمتوں کے بارے میں کہتا ہے:

"اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله"[54]

انھوں نے اپنے علماء اور مشائخ کو اللہ کے سوا خدا بنا لیا۔

ان مدعیان علم و حکمت نے خدا کے بندوں کو اوہام باطل کا شکار بنا رکھا تھا جن کے بار گراں سے اُن کی مضطرب انسانیت کچلی جا رہی تھی۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا انسانیت پر بڑا احسان یہ ہے کہ انھوں نے اس کو اپنے ہی بنی نوع کی ذہنی غلامی سے آزاد کیا۔ قرآن کہتا ہے:

"ویضع عنهم اُصرهم والاغلال التی کانت علیهم"[55]

اور نبی ان کے اوپر سے ان کا بوجھ اور ان پر جو قیدیں تھیں، اُتارتا ہے۔

اور اسی آئیڈیالوجی کا نتیجہ تھا کہ وحی الٰہی کا آغاز ہی "اقراء" کے ایجابی امر سے ہوا:

"اقراء باسم ربک الذی خلق"[56]

پڑھ اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے سب کچھ پیدا کیا۔

اور انسان پر معبود برحق کی سب سے بڑی نعمت یہ بتائی گئی کہ اُس نے اس نادان کو دانائی سکھائی۔

"اقراء وربک الاکرم الذی علّم بالقلم، علّم الانسان مالم یعلم"[57]

پڑھ اور تیرا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم سے علم سکھایا اور انسان کو وہ سکھایا جو وہ نہیں جانتا تھا۔

۳۔ خارجی کائنات کے بارے میں اسلام کا رُجحان

مذاہب عالم کے مابین صرف اسلام ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اُس نے تسخیر کائنات کے لیے اپنے پیروؤں کی ہمت افزائی کی ہے، ورنہ بقول ولیم نیسل،

"عیسائی خارجی فطرت کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے"[58]

اور اس کا نتیجہ تھا کہ جب تک وہ اپنے مذہب کی اس مزعومہ تعلیم پر کاربند رہے، علم و حکمت کے اندر کوئی ترقی نہ کر سکے۔ اس کی تفصیل سابق میں مذکور ہو چکی ہے۔

ان سے بدتر حال مشرک اقوام کا تھا۔ وہ مظاہرِ کائنات کے سامنے گڑگڑاتے ہوئے جاتے تھے اور جو کچھ اتفاق سے مل جاتا تھا اسے مزعومہ دیوتاؤں کی دین سمجھتے تھے اور جو کچھ نہ ملتا تھا اسے ان کے قہر و غضب کا نتیجہ گردانتے تھے۔ چنانچہ جب سکندر بحری سفر پر روانہ ہوا تو سمندر کے دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے ایک سانڈ کی قربانی دی۔ آج بھی جب اس عہدِ تنویر میں سمندر میں کوئی جہاز اُتارا جاتا ہے تو اُس دیوتا کو منانے کے لیے ناریل توڑے جاتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس اسلام اپنے پیرووں کی بار بار ہمت افزائی کرتا ہے کہ وہ عالمِ طبیعی کو مسخر کر کے اس پر حکمرانی کریں۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے:

"الم تروا انّ اللّٰہ سخّر لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض و اسبغ علیکم نعمۃ ظاہرۃ و باطنۃ"[59]	کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے مسخر کر دیے تمھارے لیے جو کچھ آسمان میں اور جو کچھ زمین میں ہے اور پوری کر دیں تمھارے اوپر اپنی نعمتیں کھلی ہوئی اور چھپی ہوئی۔

دوسری جگہ ارشادِ باری ہے:

"اللّٰہ الذی سخّر لکم البحر لتجری الفلک فیہ بامرہ ولتبتغوا من فضلہ و لعلکم تشکرون"[60]	اللہ وہ ہے جس نے بس میں کر دیا تمھارے دریا کو کہ چلیں اس میں جہاز اس کے حکم سے اور تاکہ تلاش کرو اس کے فضل سے اور تاکہ تم حق مانو۔

ایک اور جگہ فرمایا ہے:

"وسخّر لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض جمیعاً منہ ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون"[61]	اور مسخر کر دیا تمھارے لیے جو کچھ ہے آسمانوں میں اور زمین میں سب کو اپنی طرف سے۔ اس میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے واسطے جو دھیان کرتے ہیں۔

لیکن کائنات کی جاندار اور بے جان قوتوں کی تسخیر ان سے براہِ راست کُشتی لڑ کر نہیں کی جا سکتی۔ ہاتھی کو اُٹھا کر پٹکا نہیں جاتا بلکہ آنکس کے ذریعہ قابو میں لایا جاتا ہے۔ دریا کے

تُند و بہاؤ کا رُخ ہاتھوں کی قوت سے موڑا نہیں جاتا بلکہ ٹربائن کے ذریعے اس کی توانائی کو بجلی کی شکل میں ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ پہاڑ کو گھونسوں سے توڑا نہیں جاتا بلکہ ڈائنامیٹ کے ذریعے اُڑایا جاتا ہے اور اس میں سرنگیں کھودی جاتی ہیں۔ کھلے سمندر کو پیر کر پار نہیں کیا جاتا۔ بلکہ دخانی کشتیوں کے ذریعے طوفانی سمندر میں بھی بے خوف وخطر سفر کیا جاتا ہے۔ یہ سب کچھ کیا ہے؟ صرف تسخیر ارض وسموات اور کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت! اسی کا نام "علم طبیعی" اور "نیچرل سائنس" ہے۔

۴۔ سائنسی علوم کے حصول کے باب میں اسلام کا نقطۂ نظر

قرآن حکیم اُصولاً ایک مُنزّل من اللہ ضابطۂ ہدایت ہے جو بنی نوع انسان کو فلاح دارین کا راستہ دکھانے کے لیے نازل کیا گیا تھا لہٰذا جہاں وہ آخروی زندگی میں فلاح و نجاح کی تدبیریں سکھاتا ہے وہیں انھیں اپنی دنیوی زندگی کو بنانے سنوارنے کی بھی تعلیم دیتا ہے کیونکہ اسلامی آئیڈیالوجی کی رو سے ان دونوں زندگیوں میں کوئی منافاۃ یا تضاد نہیں ہے بلکہ دنیا "آخرت کا مزرعہ" ہے اور دنیوی زندگی کی اصلاح وترقی "تمتّع بالکائنات" کا دوسرا نام ہے جس کی قرآن بار بار ہدایت کرتا ہے چنانچہ ارشادِ خداوندی ہے:

"ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً"[۶۲] وہی ہے جس نے پیدا کیا تمھارے واسطے سب کچھ جو زمین میں ہے۔

کائنات سے تمتع مشرک اقوام بھی کرتی ہیں مگر اُن میں اور پیروانِ اسلام میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر فطرت کے سامنے گڑگڑاتے ہوئے جاتے ہیں اور ثانی الذکر تسخیر کائنات کے عزم صمیم کے ساتھ۔

اسی تسخیر کائنات کے حکم خداوندی کی بجاآوری کا جذبہ اسلامی فکر میں مختلف علوم وفنون کے پیدا ہونے کا سب سے قوی عامل ہے۔ یہی نہیں بلکہ قرآن تفصیل کے ساتھ فطرت کے مختلف مظاہر کے مطالعہ کی تاکید کرتا ہے۔

تمام علوم طبیعی کا سنگ بنیاد مطالعہ فطرت Natural Study ہے اور
ن بار بار اس پر زور دیتا ہے۔ وہ ایجابی طور پر اپنے متبعین کو مامور کرتا ہے کہ وہ
اہر کائنات کا مشاہدہ کریں کیونکہ ان میں سوچنے اور سمجھنے والوں کی رہنمائی کے لیے
انیاں ظاہر و باہر ہیں۔

ل انظروا ماذا فی السموات والارض و
فنی الایات والنذر عن قوم لا یؤمنون"[٦٣]

آپ کہہ دیجیے کہ تم غور کرو (اور دیکھو) کہ کیا کیا
چیزیں ہیں آسمانوں میں اور زمین اور جو لوگ
(عناداً) ایمان نہیں لاتے، اُن کو دلائل اور
دھمکیاں کچھ فائدہ نہیں پہنچاتیں۔

نہیں بلکہ وہ اس فریضے سے پہلوتہی کرنے والوں کو زجر و توبیخ کرتا ہے :

لم ینظروا فی ملکوت السموات والارض
لخلق اللہ من شیء وان عسیٰ ان یکون
اقترب اجلہم فبای حدیث بعدہ
منون"[٦٤]

اور کیا ان لوگوں نے غور نہیں کیا آسمانوں اور
زمین کے عالم میں اور (نیز) دوسری چیزوں
میں جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہیں اور اس بات
میں (بھی غور نہیں کیا) کہ ممکن ہے کہ ان کی اجل
قریب ہی آپہنچی ہو۔ پھر قرآن کے بعد کون سی بات
پر یہ لوگ ایمان لاویں گے۔

اسلامی آئیڈیالوجی میں تکمیل ایمان "ایمان بالآخرۃ" پر موقوف ہے اور اس کے
ل کرنے کے لیے تخلیق کائنات کا مطالعہ اور اس مطالعے کے لیے سیر و سیاحت
ری ہے۔ قرآن کہتا ہے :

ل سیروا فی الارض فانظروا کیف
ا الخلق ثم اللہ ینشیء النشاۃ الآخرۃ
اللہ علی کل شیء قدیر"[٦٥]

آپ (ان لوگوں سے) فرما دیجیے کہ تم لوگ ملک
میں چلو پھرو اور دیکھو کہ خدائے تعالیٰ نے
مخلوق کو کس طور پر اول بار پیدا کیا ہے، پھر اللہ
پچھلی بار بھی پیدا کرے گا۔ بیشک اللہ ہر چیز
پر قادر ہے۔

اور اس فریضے کی بجا آوری میں کوتاہی کرنے والوں سے وہ باز پرس کرتا ہے :

"اولم یروا کیف یبدی اللّٰہ الخلق ثم یعیدہ ۔ ان ذلک علی اللّٰہ یسیر"[۱۹]

کیا ان لوگوں کو یہ معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کس طرح مخلوق کو اول بار پیدا کرتا ہے (کہ عدم محض سے وجود میں لاتا ہے) پھر وہی دوبارہ اس کو پیدا کرے گا۔ یہ اللہ کے نزدیک بہت ہی آسان بات ہے۔

غرض قرآن کریم نے جو اصولاً ایک "مذہبی کتاب" ہے ان تمام علوم کی ہمت افزائی کی جو آج اور اسی طرح آیندہ علوم طبیعی میں محسوب ہوں گے۔

مثلاً قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ فلکیات کا مطالعہ ملت اسلامیہ کا مقدس ترین ورثہ ہے اسی نے "سب سے پہلے مسلمان" (سیدنا ابراہیم علیہ السلام) کی چشم جہاں بیں کو نورِ توحید سے روشن کیا، بقول اقبال :

وہ سکوتِ شامِ صحرا میں غروبِ آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہاں بینِ خلیل

قرآن کہتا ہے :

"فلما جن علیہ اللیل رأی کوکباً قال ھذا ربی فلما أفل قال لا أحب الآفلین ۔ فلما رأی القمر بازغاً قال ھذا ربی فلما افل قال لئن لم یھدنی ربی لاکونن من القوم الضالین ۔ فلما رأی الشمس بازغۃ قال ھذا ربی ھذا اکبر فلما افلت قال یا قوم انی بریٔ مما تشرکون ۔ انی وجھت وجھی للذی فطر السموات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین"[۷۹]

پھر جب رات کی تاریکی ان پر چھا گئی تو انھوں ایک تارا دیکھا۔ آپ نے فرمایا کہ (تمہارے ز کے موافق) یہ میرا رب ہے۔ سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ غروب ہو جانے والے میں محبت نہیں رکھتا۔ پھر جب چاند کو دیکھا چمک ہوا تو فرمایا (تمہارے زعم کے موافق) یہ میرا ہے۔ سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ مجھ کو میرا ربِ (حقیقی) ہدایت نہ کرتا رہے تو میں گ لوگوں میں شامل ہو جاؤں۔ پھر جب آفتاب کو د چمکتا ہوا تو فرمایا کہ (تمہارے زعم کے مطابق)

میرا رب ہے، یہ تو سب میں بڑا ہے، سو جب وہ
غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا اے قوم! بیشک میں
تمہارے شرک سے بیزار ہوں۔ میں اپنا رُخ اس
(ذات) کی طرف (کر کے تم سے ظاہر) کرتا ہوں جس
نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا اور میں شرک کرنے
والوں میں سے نہیں ہوں۔

اس لیے قرآن خصوصیت سے اجرام فلکی کے مشاہدے کی ترغیب دیتا ہے کیونکہ یہ مطالعہ نسان ہی کے فائدے کے لیے ہے :

ھوالذی جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً وقدرہٗ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب، ما خلق اللہ ذلک الا بالحق [68]	وہی ہے جس نے سورج کو جگمگاتا بنایا اور چاند کو چمکتا اور اس کے لیے منزلیں ٹھہرائیں کہ تم برسوں کی گنتی اور مہینوں دنوں اور ساعتوں کا حساب جانو۔ اللہ نے اسے نہ بنایا، مگر حق (کہ اس سے اس کی قدرت اور اس کی وحدانیت کے دلائل ظاہر ہوں)

چنانچہ جب آیۂ کریمہ "ان فی خلق السمٰوات والارض واختلاف اللیل والنہار لاٰیات لاولی الالباب [69]" کا نزول ہوا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

"ویل لمن لاکھا بین لحیتیہ ولم یتفکر فیھا [70]"	تباہی ہے اس کے لیے جو اس آیت کریمہ کی منہ سے تلاوت کرتا ہے مگر اس کے معانی و مفہوم پر غور نہیں کرتا۔

اور یہ رجحان علمائے دین میں آخر تک قائم رہا، چنانچہ امام غزالی کا ارشاد ہے :

"من لم یعرف الھیئۃ والتشریح فھو عنین فی معرفۃ اللہ تعالیٰ [71]"	جو شخص علم الہیئت اور علم التشریح نہیں جانتا وہ معرفت باری تعالیٰ میں ناقص ہے۔

امام غزالی کے معاصر مقدم حکیم ابوالحسن الزبیری تھے جو مشہور فلسفی عمر خیام کے استاد تھے ایک دن وہ عمر خیام کو ہیئت کی مشہور کتاب "المجسطی" پڑھا رہے تھے۔ ایک فقیہ وہاں سے گزرے

اور اُستاد سے پوچھا کیا پڑھا رہے ہو۔ حکیم ابو الحسن نے جواب دیا، آیۂ کریمہ : "افلم ینظروا الی السماء فوقھم کیف بنیناھا[۴۲]" کی تفسیر بیان کر رہا ہوں۔

اسی طرح قرآن دیگر طبیعیاتی علوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے :

"ان فی السمٰوات والارض لاٰیات للمؤمنین وفی خلقکم وما یبث من دابۃ آیات لقوم یوقنون۔ واختلاف اللیل والنھار وما انزل اللہ من السماء من رزق فاحیا بہ الارض بعد موتھا وتصریف الریاح آیات لقوم یعقلون[۴۳]"

آسمانوں اور زمین میں اہل ایمان کے (استدلال کے) لیے بہت دلائل ہیں اور (اسی طرح) خود تمھارے اور ان حیوانات کے پیدا کرنے میں جن کو زمین پر پھیلا رکھا ہے، دلائل ہیں، ان لوگوں کے لیے جو یقین رکھتے ہیں (اسی طرح) یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے جانے میں اور اس (مادہ) رزق میں جس کو اللہ تعالیٰ نے آسمان سے اُتارا، پھر اس (بارش) سے زمین کو تر و تازہ کیا، اس کے خشک ہوئے پیچھے اور (اسی طرح) ہواؤں کے بدلنے میں دلائل ہیں، ان لوگوں کے لیے جو عقل (سلیم) رکھتے ہیں۔

قرآن کہتا ہے کہ مظاہر کائنات میں معرفت باری تعالیٰ کی نشانیوں کے علاوہ غور و فکر کرنے والوں کے لیے اور بھی کچھ ہے کیونکہ کائنات وما فیھا ان کی میراث ہے، اس لیے انھیں اس کی تسخیر کا طریقہ جاننا چاہیے۔

"والارض بعد ذلک دحاھا۔ اخرج منھا ماءھا ومرعاھا۔ والجبال ارساھا۔ متاعاً لکم ولانعامکم[۴۴]"

اور اس کے بعد زمین کو بچھایا (اور بچھا کر) اس کا پانی اور چارہ نکالا اور پہاڑوں کو (اس پر) قائم کر دیا تمھارے اور تمھارے مویشیوں کے فائدہ پہنچانے کے لیے۔

لہٰذا انسان کو "تمتع بالکائنات" کے ساتھ اس عمل الٰہی پر بھی نظر رکھنا چاہیے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ قرآن کہتا ہے :

"فلینظر الانسان الی طعامه انا صببنا الماء سبا۔ ثم شققنا الارض شقا۔ فانبتنا فیها قبا وعنبا وقضبا وزیتونا ونخلا وحدائق ملبا وفاکهة وابا متاعا لکم ولانعامکم۔"

سو انسان کو چاہیے کہ اپنے کھانے کی طرف نظر کرے کہ ہم نے عجیب طور پر پانی برسایا، پھر عجیب طور پر زمین کو پھاڑا، پھر ہم نے اس میں غلہ اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجور اور گنجان باغ اور میوے اور چارہ پیدا کیا۔ (بعض چیزیں) تمھارے اور (بعض چیزیں) تمھارے مویشیوں کے فائدے کے لیے)

وہ مظاہر کائنات کے ساتھ حیات حیوانی کے مطالعے پر بھی زور دیتا ہے، کیونکہ یہی اسلام کے مقصد بعثت کی تکمیل کا صحیح راستہ ہے اور اسی کی مدد سے ایمان تک رسائی ہوتی ہے:

"افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت۔ والی السماء کیف رفعت۔ والی الجبال نصبت۔ والی الارض کیف سُطِحَتْ۔ فذکر انما انت مُذکر"[۶]

کیا وہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح (عجیب طور پر) پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کو (نہیں دیکھتے) کس طرح بلند کیا گیا ہے اور پہاڑوں کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح کھڑے کیے گئے ہیں اور زمین کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح بچھائی گئی ہے۔ تو آپ (بھی ان کی فکر میں نہ پڑیے بلکہ صرف) نصیحت کر دیا کیجیے (کیونکہ) آپ تو صرف نصیحت کرنے والے ہیں۔

اسی طرح وہ تاریخ طبیعی **Natural History** اور حیوانیات **Zoology** کے مطالعے پر آمادہ کرتا ہے:

"واللہ خلق کل دابۃ من ماء فمنهم من یمشی علی بطنه ومنهم من یمشی علی رجلین ومنهم من یمشی علی اربع۔

اور اللہ (تعالیٰ ہی) نے ہر چلنے والے جاندار کو (بری ہو یا بحری) پانی سے پیدا کیا ہے۔ پھر ان میں بعضے تو وہ (جانور) ہیں جو اپنے پیٹ

یخلق اللہ ما یشاء ان اللہ علی کل شیء قدیر۔"

کے بل چلتے ہیں اور بعضے ان میں وہ ہیں جو دو پیروں پر چلتے ہیں اور بعضے ان میں وہ ہیں جو چار (پیروں) پر چلتے ہیں اور اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے بناتا ہے۔ بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر پورا قادر ہے۔

ایک اور مقام پر وہ حیوانات کے عضویاتی Physiological مطالعے کی ہمت افزائی کرتا ہے:

"وان لکم فی الانعام لعبرۃ نسقیکم مما فی بطونہ من بین فرث و دم لبناً خالصاً سائغاً للشاربین۔"

اور (نیز) تمھارے لیے مویشیوں میں بھی غور درکار ہے (دیکھو) ان کے پیٹ میں جو گوبر اور خون (کا مادّہ) ہے اس کے درمیان میں سے صاف اور گلے میں آسانی سے اُترنے والا دودھ (بناکر) ہم تم کو پینے کو دیتے ہیں۔

دوسری جگہ وہ اُڑنے والی مخلوقات کے تحقیقی مطالعے پر اُبھارتا ہے:

"اولم یروا الی الطیر فوقہم صافات و یقبضن، ما یمسکہن الا الرحمٰن، انہ بکل شیء بصیر۔"

کیا ان لوگوں نے اپنے اوپر پرندوں کی طرف نظر نہیں کی کہ پر پھیلائے ہوئے (اُڑتے پھرتے) ہیں اور کبھی (اسی حالت میں) پر سمیٹ لیتے ہیں۔ بجز (خدائے) رحمٰن کے ان کو کوئی تھامے ہوئے نہیں ہے۔ بیشک وہ ہر چیز کو دیکھ رہا ہے۔

طبیعی علوم کے ساتھ قرآن عقلی علوم کی تحصیل کا بھی حکم دیتا ہے اور علم کلام اور مناظرہ و مباحثہ کی رغبت دلاتا ہے:

"وجادلہم بالتی ہی احسن"

اور ان کے ساتھ اچھے طریقے سے بحث کیجیے۔

فلسفے کے لیے وہ "حکمت" کو زندگی کی قدر اعلیٰ (خیر کثیر) کا مصداق بتاتا ہے:

"ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً۔"

اور (سچ تو یہ ہے کہ) جس کو حکمت مل جائے اس کو بڑی خیر کی چیز مل گئی۔

جہاں تک منطق کا تعلق ہے، خود قرآن کریم کا پیرایۂ بیان اذعانی کے بجائے برہانی ہے اور علم البرہان کے ان قواعد و قوانین کی مراعاۃ پر مشتمل ہے جو فطرت انسانی کے مطالعے سے آج تک دریافت ہوئے ہیں یا آیندہ دریافت ہوں گے جیسا کہ وہ خود کہتا ہے:

"لقد ارسلنا رسلنا بالبینٰت وانزلنا معھم الکتب والمیزان لیقوم الناس بالقسط[۴۲]"	ہم نے (اسی اصلاح آخرت کے لیے) اپنے پیغمبروں کو کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے (کے حکم) کو نازل کیا تاکہ لوگ (حقوق اللہ اور حقوق العباد میں) اعتدال قائم رکھیں۔

علمائے ربانی نے اس "میزان قرآنی" سے استنباط کر کے علم و معرفت کی میزانیں مقرر کی ہیں۔ چنانچہ امام غزالیؒ نے آیۂ کریمہ "وزنوا بالقسطاس المستقیم" جس میں 'قسطاس مستقیم' کا ذکر کیا ہے، اس کی تشریح فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "وہ موازین پنجگانہ ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نازل فرمایا ہے اور اپنے رسول کو ان سے "وزن کرنا" سکھایا۔ پس جس نے رسول اللہ علیہ وسلم سے سیکھا اور اللہ تعالیٰ کی میزان سے وزن کیا تو اس نے ہدایت پائی اور جو اس سے گمراہ ہو کر رائے اور قیاس میں بھٹک گیا، وہ گمراہ ہو گیا۔[۴۳]"

قرآن اپنے متبعین سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنے اعمال و افکار میں ان قرآنی میزانوں سے کام لیں۔

"وزنوا بالقسطاسِ المستقیم"	اور صحیح ترازو سے تول کر دو۔

اور اس راست اندیشی اور "استقامت فی الفکر" سے بھٹکنے کو وہ ممنوع قرار دیتا ہے۔

"ان لا تطغوا فی المیزان واقیموا الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان[۴۴]"	تاکہ تم تولنے میں کمی بیشی نہ کرو۔ اور (حق رسانی) اور انصاف کے ساتھ وزن ٹھیک رکھو۔ اور تول کر گھٹاؤ مت۔

اس تعلیم کا نتیجہ تھا کہ بحث و نظر اور افہام و تفہیم کو اسلامی معاشرے میں شروع ہی سے

مقبولیت حاصل رہی ہے۔ اس کا فطری نتیجہ تھا کہ اکابر علمائے اسلام شروع سے منطق سے واقفیت پر زور دیتے رہے۔ چنانچہ امام غزالیؒ "مقاصد الفلاسفہ" میں فرماتے ہیں:

"واما المنطقیات فاکثرھا علی نھج الصواب	رہے منطقی مباحث تو ان میں سے اکثر صحیح و صائب
والخطاء نادر فیھا"[۸۵]	ہوتے ہیں اور ان میں غلطی شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔

یہی نہیں بلکہ حصول سعادت اور تزکیہ روح کے لیے بھی وہ منطق کو ایجابی طور پر ضروری سمجھتے ہیں:

> "پس منطق کا فائدہ حصول علم ہے اور علم کا فائدہ ابدی سعادت کا حصول ہے۔ پس جبکہ یہ بات صحیح ہے کہ سعادت کمالِ نفس طرف تزکیہ و تحلیہ ذات ہی کے ساتھ رجوع ہوتی ہے تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ منطق بڑے فائدے کی چیز ہے[۸۶]۔"

امام غزالیؒ سے پہلے ابن حزم اندلسی نے ارسطاطالیسی منطق کے متعلق لکھا تھا:

> "اور وہ کتابیں جنھیں ارسطو نے حدودِ کلام میں جمع کیا ہے، وہ سب کی سب مکمل کتابیں ہیں جو اللہ عزوجل کی توحید اور قدرت پر دلالت کرتی ہیں اور تمام علموں کی جانچ پڑتال میں بہت زیادہ مفید ہیں[۸۷]۔"

یہی وجہ تھی کہ جونہی عہدِ عباسی میں غیر زبانوں سے علوم و فنون کی کتابیں عربی میں منتقل کرنے کی تحریک شروع ہوئی۔ فن منطق کو عربی میں ترجمہ کرنے کی جانب خصوصیت سے توجہ کی گئی اور منطق کے ساتھ شغف غیر معمولی حد تک بڑھ گیا۔

۵۔ اسلام کی بنیادی تعلیم

اسلام کی بنیادی تعلیم محض اتنی ہے کہ

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

یعنی اللہ (رب العزۃ) کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔

اس کلمۂ طیبہ کا پہلا جز یعنی "اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں" ایمان باللہ ہے

اور دوسرا جز یعنی "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں" ایمان بالرسالۃ "

"ایمان باللہ" کا ماحصل یہ ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ ہی کو اپنا معبود سمجھے اور صرف اُسی کی عبادت کرے۔ اس تعلیم کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ قرآنی آئیڈیالوجی کی رو سے یہی "عبادت الٰہی" تخلیق انسانی کا مقصد وحید ہے :

"وماخلقتُ الجنّ والانس الا لیعبدونٌ[88]"	اور ہم نے نہیں پیدا کیا جن اور انسان کو مگر اپنی عبادت کے لیے۔

اور اسی مقصد عظیم کے تحقّق کے لیے بار بار انبیاء کرام مبعوث ہوتے رہے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے : ۔

"وما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیہ انّہ لا الٰہ الّا انا فاعبدونٌ[89]"	اور نہیں بھیجا ہم نے آپ سے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے) پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی وحی بھیجی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس میری ہی عبادت کرو۔

اور یہی تعلیم پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر دی :

"یاایھاالناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقونٌ[90]"	اے لوگو! عبادت کرو اپنے رب کی جس نے پیدا کیا تم کو اور ان کو جو تم سے پہلے تھے تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ۔

لیکن قرآن اس "توحید ربوبیت" کی تعلیم کو محض ایک تکوینی حقیقت بتانے ہی پر اکتفا نہیں کرتا۔ یہ ایک تشریعی حقیقت بھی ہے اور ایک حکم قطعی Categorical Imperative کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ حسب تصریح قرآن حکیم مرد مومن جس طرح اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے مامور ہے، اسی طرح غیر اللہ کی عبادت سے باز رہنے کا اُسے حکم ہے۔ قرآن کہتا ہے :

"وقضیٰ ربک الّا تعبدوا الا ایّاہ[91]"	اور حکم کر چکا تیرا رب کہ نہ پوجو اس کے سوا۔

اور یہ غیر اللہ کی عبادت (شرک) اور اللہ کے سوا کسی دوسرے کے آگے سر جھکانا اسلامی نظام اقدار میں اتنا بڑا گناہ ہے کہ جو ناقابل عفو و درگذر ہے۔ قرآن کہتا ہے :

"ان اللّٰہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء ومن یشرک باللّٰہ فقد افتریٰ اثماً عظیماً"[٩٢]	بیشک اللہ نہیں بخشتا اس کو جو اس کا شریک ٹھہرائے۔ اس کے سوا جس کو چاہتا ہے بخش دیتا ہے اور جس نے شریک ٹھہرایا اللہ کا وہ سخت گمراہ ہوا۔

یہ "توحید ربوبیت" اسلام کی تعلیمات کا سنگ بنیاد ہے اور یہی "توحید ربوبیت" اسلامی ثقافت اور اسلامک کلچر کا اصل الاصول ہے یعنی: "اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں"۔ بالفاظ دیگر اللہ رب العزۃ کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں، سب اس کے محکوم ہیں۔ وہ کائنات کی سب سے افضل او اشرف مخلوق ہے، جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

"ولقد کرمنا بنی آدم"[٩٣]	اور ہم نے عزت دی ہے آدم کی اولاد کو۔

دنیا میں اشرف المخلوقات ہونے کا یہ احساس اس کی اخلاقی برتری اور خودی و خودداری کا ضامن ہے۔ دنیا کی ہر چیز اُس کے لیے پیدا کی گئی ہے:

"ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً"[٩٤]	(خدا) وہی ہے جس نے زمین میں جو کچھ ہے سب تمہارے واسطے پیدا کیا۔
"وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون"[٩٥]	اور ہم نے نہیں پیدا کیا جن اور انسان کو مگر اپنی عبادت کے لیے۔

اسی تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کہ پیروانِ اسلام کائنات کے سامنے بھکاری کی حیثیت سے نہیں بلکہ فاتح کی حیثیت سے پہنچے تاکہ فطرت کی ظاہر اور پوشیدہ قوتوں کو تسخیر کر کے اپنے مقاصد کے مطابق استعمال کریں۔ اسی کا نام تسخیر کائنات ہے، جس کے لیے قرآن بار بار ہمت افزائی کرتا ہے۔ اس کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے۔

اور اسی "تسخیر کائنات" اور "ارض و سما" کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت کا نام "علم طبیعی" اور "نیچرل سائنس" ہے جس کا محرکِ حقیقی "توحید ربوبیت" پر ایمان ہے۔

اسلام کی بنیادی تعلیم کا دوسرا جزو "ایمان بالرسالۃ" ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ

"محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں"

اس لیے جو کچھ آپ نے فرمایا' وہ حق ہے اور جس بات کے کرنے کا حکم دیا' وہ اسی طرح واجب التعمیل ہے' جس طرح احکام الٰہی کی بجا آوری۔ چنانچہ قرآن کریم جہاں اللہ تعالیٰ کے احکام کی بجا آوری کا حکم دیتا ہے' وہیں فرمودات نبوی کی بجا آوری پر بھی مامور کرتا ہے۔ "اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول" کے فرمان واجب الاذعان سے قرآن حکیم کے صفحات معمور ہیں اور خدا و رسول کے احکام کی بجا آوری اسلام کا حکم ناطق ہے' جس میں کسی کوتاہی کی گنجایش نہیں ہے' چنانچہ قرآن کہتا ہے:

"وماکان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی	اور نہ کسی مسلمان مرد نہ مسلمان عورت کو حق پہنچتا ہے
اللہ و رسولہ امراً ان یکون لھم الخیرۃ	کہ جب اللہ و رسول کچھ فرما دیں تو انھیں اپنے معاملہ
من امرھم ومن یعص اللہ و رسولہ	کا کچھ اختیار رہے اور جو حکم نہ مانے اللہ اور اس
فقد ضلّ ضلالاً مبیناً"[۹۶]	کے رسول کا وہ بے شک صریح گمراہی میں پڑا۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیرووں کو جس طرح اللہ تعالیٰ کی عبادت اور نیکوکاری اختیار کرنے اور برائیوں سے باز رہنے کا حکم دیا ہے' اسی طرح ان کو یہ بھی حکم دیا ہے کہ خود کو اوصاف حمیدہ سے متصف کریں۔ اور ان اوصاف حمیدہ کے چندن ہار میں واسطۃ العقد (بیچ کا بڑا موتی) علم و حکمت ہے۔ لہٰذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیرووں کو حکم دیا کہ وہ علم حاصل کریں ہر چند کہ اس کے حاصل کرنے کے لیے انتہائی مشقت حتیٰ کہ اقصائے عالم کا سفر ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

"اطلبوا العلم ولو کان بالصین"	علم کو تلاش کرو خواہ وہ چین و اقصائے عالم ہی میں کیوں نہ دستیاب ہو۔

پھر اس "حکم ناطق" **Categorical Imperative** کو مزید موکد بنانے کے لیے اس ارشاد کو "فریضہ" کے لفظ سے تعبیر کیا' جس میں کوتاہی کی کوئی گنجایش ہی نہیں ہے۔

"طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ"	علم کو طلب کرنا ہر مسلمان مرد اور ہر مسلمان عورت پر فرض ہے۔

یہی نہیں بلکہ آپ نے فرمایا کہ علم وحکمت مردِ مومن کی متاعِ گم گشتہ ہیں۔ جہاں ملیں وہ ان کے لے لینے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے :

"کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمن اینما وجدھا فھو احق بھا"[۴۷]

شمعِ رسالت کے پروانوں کو جو اپنے ہادیٔ برحق کے حکم پر گردن کٹانا سعادتِ دارین کا باعث سمجھتے تھے، اس حکم کی تعمیل میں کیا پس وپیش ہو سکتا تھا۔ لہٰذا زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ وہ قوم جس کے آباء و اجداد مشرف باسلام ہونے سے پہلے "جہل" پر فخر ومباہات کیا کرتے تھے، علم وحکمت کے خزانوں کی امین بن گئی۔

غرض ایک جانب "توحیدِ ربوبیت" کی تعلیم (ایمان باللہ) کا مقتضا جو اسلامی تعلیمات کا اصل الاصول ہے اور دوسری جانب پیغمبرِ اسلام کا حکمِ ناطق (ایمان بالرسالۃ) کا تقاضا کہ "علم وحکمت حاصل کرو" نفسیاتی طور پر ان عوامل کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُمتِ مسلمہ کا اجتماعی ذہن شروع ہی سے علم وحکمت کے حصول پر مرکوز ہو گیا۔

ریگ زارِ عرب کے نیم متمدن بادیہ نشینوں نے جو اسلام سے پہلے اجتماعی زندگی کے تصور سے بھی ناآشنا تھے، اسلام کا حلقہ بگوش ہونے کے بعد تھوڑے ہی عرصے میں معمورۂ عالم کے ایک بہت بڑے حصہ میں منظم سلطنت قائم کر لی۔ بے شک یہ تاریخ کا بہت بڑا اُعجوبہ ہے۔ مگر اس سے بھی عظیم تر اُعجوبہ جس کا راز خود اسلام کی تعلیم میں مضمر ہے، یہ ہے کہ وہ قوم جس کا امتیازی وصف اسلام سے پہلے "جاہلیہ" تھا، مشرف باسلام ہونے کے بعد قلیل عرصے ہی میں مشرق ومغرب کے علمی خزانوں کی وارث ہو گئی۔

اور اگر ماضی میں ایسا ہوا تو مستقبل میں بھی کیوں نہ ہو۔

مَصادر ومراجع :

۴۸۔ الزمر – ۹

۴۹۔ حجرات – ۱۳

۵۰۔ فاطر – ۲۸

۵۱- آلِ عمران - ۱۶۴
۵۲- بقرہ - ۲۶۹
۵۳- بقرہ - ۳۱، ۳۳
۵۴- توبہ - ۳۱
۵۵- اعراف - ۱۵۷
۵۶- علق - ۱
۵۷- علق - ۳، ۴، ۵
۵۸- ولہلم نیسل : مختصر تاریخ فلسفۂ یونان - ۲۳
۵۹- لقمان - ۲۰
۶۰- جاثیہ - ۱۲
۶۱- جاثیہ - ۱۳
۶۲- بقرہ - ۲۹
۶۳- یونس - ۱۰۱
۶۴- اعراف - ۱۸۵
۶۵- عنکبوت - ۲۰
۶۶- عنکبوت - ۱۹
۶۷- انعام - ۷۶ لغایت ۷۹
۶۸- یونس - ۵
۶۹- آلِ عمران - ۱۹۰
۷۰- امام الدین الریاضی : التصریح فی شرح التشریح - ۲
۷۱- ایضاً ۴
۷۲- ق - ۶
۷۳- نبأ - ۲ لغایت ۵
۷۴- نازعات - ۳۰ لغایت ۳۳
۷۵- عبس - ۲۴ لغایت ۳۲
۷۶- غاشیہ - ۱۷ لغایت ۲۱
۷۷- ہود - ۴۵
۷۸- نحل - ۶۶
۷۹- ملک - ۱۹
۸۰- نحل - ۱۲۵
۸۱- بقرہ - ۳۷
۸۲- حدید - ۲۵
۸۳- غزالی : قسطاس المستقیم مشمولہ "الجواہر الغوالی من رسائل الامام حجۃ الاسلام الغزالی - ۱۵۷
۸۴- الرحمٰن - ۸ - ۹
۸۵- غزالی : مقاصد الفلاسفہ - ۳
۸۶- " " " "
۸۷- ابن حزم : کتاب الملل والنحل الجزء الثانی - ۹۵
۸۸- ذاریات - ۵۶
۸۹- انبیاء - ۲۵
۹۰- بقرہ - ۲۱
۹۱- اسراء - ۲۳
۹۲- نساء - ۳۶
۹۳- اسراء ۷۰
۹۴- بقرہ - ۲۹
۹۵- ذاریات - ۵۶
۹۶- احزاب - ۳۶
۹۷- جامع الترمذی -

علماے چریّاکوٹ

ڈاکٹر معتصم عباسی آزاد

(۱)

ہندوستان میں خانوادۂ بنو عباس سے تعلق رکھنے والے افراد کی آمد کا سلسلہ پہلے عباسی خلیفہ ابو العباس عبد اللہ سفاح (م ۱۳۶ھ) کے عہد سے شروع ہو گیا تھ جب سندھ کا صوبہ خلافتِ عباسیہ کے زیرِ نگیں آیا تو منجملہ اور اہلِ عرب کے بعض شرفائے عباسی بھی یہاں قاضی اور حاکم مقرر ہوئے! لیکن اس خاندان کے بہت سے بزرگو نے مدینۃ السلام بغداد کی تباہی کے بعد اس برِصغیر کی طرف ہجرت کی۔ ۶۵۶ھ میں خلیفہ المستعصم باللہ کے زوال اور تاتاریوں کی تاخت و تاراج کے بعد حکمراں خاندان کے لوگ ہلاکو خاں کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچ رہے، وہ مختلف ملکوں میں منتشر ہوگ کچھ بلادِ مغرب، روم و شام و مصر پہنچے۔ کچھ حجاز چلے گئے، کچھ ہندوستان آ گئے۔ چنا واکہ واغستانی جو خود بھی خاندانِ بنو عباس کا ایک فرد ہے، لکھتا ہے[2]:

"در ہنگام حدوث فتنہ ہلاکو خاں و زوالِ دولتِ عباسیہ جمعی آں سلسلہ باقی ماندہ مانند بنات النعش از جفای ابنای زماں متفرق شدہ برخی محل اراوہ بسمت مغرب

گروہی ازاں کل بطرف حجاز و جماعتی مرکب مقصود سوی ہندوستان راندہ متوطن گردیدند[1]

(ترجمہ) ہلاکو خاں کے فتنے اور خلافت عباسیہ کے زوال کے بعد اس خاندان کے جو افراد بچ گئے وہ زمانے کی سختی سے تنگ آکر بنات النعش کی طرح منتشر ہوئے چند نے مغرب کا رخ کیا، بعض نے حجاز میں پناہ لی اور کچھ نے ہندوستان کا رخ کیا اور وہیں بس گئے۔

انھیں نوواردان ہند میں ابوالجلال فخرالدین حاکم عدن کے پوتے اور ابوالعلا اعزالدین کے صاحبزادے ابوالجلال اسمٰعیل معروف بہ ابویوسف عباسی بھی تھے[3] جن کا سلسلۂ نسب بیس واسطوں سے ابوالعباس عبداللہ سفاح (بانی خلافت عباسیہ) اور چوبیس واسطوں سے حضرت عباس بن عبدالمطلب سے ملتا ہے۔ موصوف محمد تغلق کے عہدِ حکومت میں (۷۴۵ھ) ہندوستان تشریف لائے۔ بادشاہ نے ان کی آمد کی خبر پاکر علما و مشائخ اور اراکین سلطنت کے ساتھ دلّی سے باہر پالم کے مقام پر ان کا استقبال کیا[4] مخدوم زادہ عباسی کا لقب عطا کیا[5] دس لاکھ تنکہ، قنوج کا علاقہ، کوشک سیری و حصار سیری کے تمام محصلات بے شمار زمینیں، حوض اور باغات مخدوم زادے کی نذر کیں[6]

مخدوم زادہ ابوالجلال اسمٰعیل عباسی حسب و نسب کی وجاہت کے علاوہ علم و فضل میں بھی علمائے پایۂ تخت پر فوقیت رکھتے تھے۔ علوم عقلیہ کے ماہر تھے۔ حدیث، تفسیر اور فقہ میں انھیں اختصاص کا درجہ حاصل تھا[7] جلد ہی اپنی فضیلت و بزرگی اور فہم و فراست سے بادشاہ کے مزاج میں دخل پیدا کرلیا۔ وہ سفر و حضر میں انھیں اپنے ساتھ رکھتا۔ برنی اور فرشتہ کا بیان ہے کہ مخدوم زادہ عباسی جب کبھی بادشاہ سے ملنے دربار میں تشریف لاتے تو بادشاہ از روئے احترام تخت سے اتر کر ان کا استقبال کرتا۔ تخت پر اپنے پہلو میں بٹھاتا اور خود بکمالِ ادب ان کے سامنے بیٹھا رہتا[8] نصیرالدین چراغ دہلی سے ان کی مخلصانہ رسم و راہ تھی[9]

محمد تغلق کی وفات کے بعد دہلی کے اکابر اور علما کا جو وفد فیروز شاہ تغلق (م۔ ۹۰ کے پاس تخت سلطنت کی پیشکش کے لیے حاضر ہوا اس میں مخدوم زادہ عباسی پیش پیش تھے اور فیروز شاہ کی تخت نشینی میں انھوں نے نمایاں کردار ادا کیا۔

مخدوم زادہ کی ذات اور بھی کئی اعتبار سے خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ وہ ہندوستا کی ان معدودے چند شخصیتوں میں تھے جن کی بدولت ہندوستان، عہدِ سلطنت میں علومِ عقلیہ کی روایات سے واقف ہوا۔ یہ روایات معتزلہ کی یادگار تھیں جن مرکز ایک زمانے میں بغداد رہ چکا تھا۔ دوسرے موصوف اس برصغیر میں علمائے کرا کے ایک مستقل سلسلے کے مورثِ اعلیٰ کی حیثیت رکھتے ہیں جن کی علمی خدمات آ والی صدیوں میں برابر جاری رہیں۔ ہندوستان کے اسلامی معاشرے کی ذہنی تشکیل اس خاندان کے بزرگوں کا نمایاں حصہ ہے۔

مخدوم زادہ عباسی اور ان کے اہلِ خاندان کو فلسفہ و حکمت سے خصوصی لگاؤ اس خاندان میں کثرت سے ایسے علما و فضلا پیدا ہوئے ہیں جن کے افکار و عقا معتزلہ کے اثرات نمایاں تھے۔ اگرچہ بحیثیت تحریک کے اس مکتبِ فکر کا اثر گیار صدی عیسوی ہی میں ختم ہو چکا تھا اور ان کے زبردست مخالف اشاعرہ ان پر غال آ چکے تھے۔ امام غزالی (م۔ ۵۰۵ھ) کے متصوفانہ فلسفے نے پوری اسلامی دنیا قلب و ذہن کو اپنی گرفت میں لے لیا تھا۔ تصوف کے اذکار و اشغال کا دور دورہ لیکن معتزلہ تحریک نے اپنی مختصر سی مدتِ حیات میں تحقیق و تجسس اور روشن خیالی شمع روشن کی تھی اس کی روشنی بہت سے ذہنوں میں باقی رہی اور اسی کی بدولت میں ذہنی بیداری کی تحریکیں ہر دور میں وجود میں آتی رہیں۔

مخدوم زادہ ہندوستان آئے تو تصوف کی تحریک اپنے اس نقطۂ عروج کو پہنچ تھی جہاں سے زوال کے آثار شروع ہوتے ہیں۔ مصر سے امام ابن تیمیہ (م۔ ۱۸ تصوف کے خلاف اپنی اصلاحی تحریک شروع کر چکے تھے جن کے اثرات ہندو میں بھی پہنچ رہے تھے۔ سلطان محمد تغلق کی تصوف اور صوفیوں سے وحشت اور نفر

لام سے رغبت! انھیں اثرات کا نتیجہ تھی لیکن یہ اثرات ابھی معدودے چند خواص ہی تک
دود تھے۔ عوام کے دل و دماغ پر تصوف ہی کا غلبہ رہا۔ درحقیقت ہندوستان میں اسلام
ی اشاعت اور اس کی مقبولیت صوفیوں کی مرہونِ منت تھی۔ اس لیے تصوف کو یہاں
ہبی زندگی میں بنیادی حیثیت حاصل رہی۔ متصوفانہ افکار و معتقدات شعر و ادب میں
ھل کر ہماری ذہنی میراث کا جزو بن چکے تھے۔ شریعت و طریقت میں ہم آہنگی کا جو
نظریہ امام غزالی اور ان کے پیشروؤں نے قائم کیا تھا اسے ہندوستان میں خاطر خواہ
لی کامیابی نصیب ہوئی۔ ہندوستانی علما، جن کے ہاتھ میں عوام کی مذہبی قیادت تھی تصوف
کے رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے۔ ان کے نزدیک تصوف مذہب کا لازمی عنصر تھا۔ یہ علما
لی سیاست میں بھی بڑا اثر رکھتے تھے۔ اس لیے سلاطینِ وقت سیاسی مصالح کے پیشِ نظر
ذہبی معاملات میں عموماً ان کی متابعت کرتے تھے۔ لہٰذا کسی ایسی تحریک کا جو جمہورِ علما
کے افکار و معتقدات سے براہ راست ٹکراتی ہو، اس سرزمین میں بار آور ہونا بہت
دشوار تھا۔ اگر کسی سلطان یا امیر نے انفرادی طور پر ایسی کسی تحریک کی سرپرستی کی بھی تو
اس کے اثرات اُس سلطان یا امیر کے عہد حکومت ہی تک محدود رہتے تھے

چونکہ مخدوم زادہ اور ان کے اہلِ خاندان اس مکتبِ فکر کی نمایندگی کرتے تھے
جس کی ٹکر ایک طرف اشاعرہ کی منظّم تحریک اور دوسری طرف تصوف کے مقبولِ عام
سلک سے تھی۔ لہٰذا ہندوستان میں ان لوگوں کی مخالفت ناگزیر تھی۔ دراصل یہ ٹکراؤ
صرف ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ اسلامی دنیا کے ہر بڑے مرکز میں نظر آتا تھا۔ قرونِ
دہلی کے ہندوستان کی سب سے واضح تصویر ضیاؔ برنی پیش کرتا ہے۔ وہ سلاطین کی
ذمہ داریوں کا ذکر کرتے ہوئے بار بار اس امر پر زور دیتا ہے کہ سلطان کو اہلِ فلسفہ و
تابعینِ حکمت پر سخت نظر رکھنی چاہیے اور ممکن ہو تو ان کو اپنی سلطنت سے باہر نکال
دینا چاہیے!! برنی کے اس نظریے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فلسفیانہ طرزِ فکر
رکھنے والے علما کے خلاف ہندوستان میں اس وقت کیا طوفان برپا تھا۔

سلطان محمد تغلق چونکہ خود بھی عقلیت پسندی کا رجحان رکھتا تھا اور فلسفہ و حکمت کا

دلدادہ تھا۔ لہٰذا اہلِ فلسفہ کا سرپرست اور خیرخواہ رہا۔ اس کے عہد میں روشن خیال علما ک جماعتوں کو پنپنے کا موقع ملا۔ چنانچہ مخدوم زادہ عباسی اور ان کے خاندان کے افراد تف کے منصب پر فائز رہے۔

اگرچہ محمد تغلق کی وفات کے بعد اس کے جانشین فیروز شاہ تغلق کو تخت و تاج د میں مخدوم زادہ کا بہت بڑا ہاتھ تھا۔ لیکن فیروز شاہ تغلق اپنے عقائد و نظریات کے اعتبا سے اپنے پیشرو کے بالکل برعکس تھا۔ اسے نہ تصوف ہی سے کوئی دلچسپی تھی نہ فلسفہ و حکمت سے۔ وہ ایک دیندار اور شریعت کا پابند بادشاہ تھا۔[12] اس کے عہد میں راسخ العقی علما و فقہا کو بالادستی حاصل رہی۔ یہ زمانہ اہل تصوف اور ارباب حکمت دونوں ہی کے لیے ابتلا و آزمایش کا زمانہ تھا۔ مخدوم زادہ بھی اس آشوب سے محفوظ نہ رہے۔

سلاطین تغلق کے زوال کے بعد جب سلطنت میں بدنظمی پیدا ہوئی۔ درباری سازش اور حریفوں کی ریشہ دوانیاں بڑھ گئیں تو مخدوم زادہ کو دلّی کی سکونت ترک کرنی پڑی۔ وہ فتح پور (ہنسوہ) پہنچے۔[13] جہاں غالباً ان کے خاندان کا کوئی فرد قضا کے عہدے پر ما تھا۔ لیکن چونکہ یہ سلطنتِ دہلی ہی کا علاقہ تھا، اس لیے اطمینان کی صورت یہاں بھی ن نکلی چنانچہ انھوں نے جونپور کا ارادہ کیا۔ اس وقت ابراہیم شاہ شرقی (م۔ ۸۴۴ھ سریر آرائے سلطنت تھا۔ اس کی علم نوازی اور ہنر پروری کا غلغلہ عام تھا۔ دور دور سے ارباب کمال کھنچ کے جونپور میں جمع ہو رہے تھے۔ مخدوم زادہ بھی دیگر ارباب کمال کی طر ۸۰۴ھ میں جونپور پہنچے۔[15] بادشاہ نے خاطر خواہ پذیرائی کی اور مراحم خسروانہ سے نوازا۔ پر چڑیاکوٹ اور اس کے آس پاس کے اقطاع برسم مدد معاش ان کو معافیات م عطا کیے اور قضا کی خدمت سپرد کی۔ جو کئی نسلوں تک اس خاندان میں رہی۔

چڑیاکوٹ (معرب جریہ کوت) اعظم گڑھ اور غازی پور کے درمیان ایک غیر معروف قریہ تھا۔ اس وقت سرکار جونپور شمالی میں شامل تھا۔ موجودہ انگریزی تقسیم کے بعد اعظم گ کا ایک قصبہ ہے۔ سید سلیمان ندوی اس کے بارے میں لکھتے ہیں۔[16]

"انھیں اطراف میں اعظم گڑھ کا دوسرا مشہور قصبہ چڑیاکوٹ ہے۔ قدیم آبادی ہے۔

> ابوالفضل نے "آئینِ اکبری" میں اس کا نام لیا ہے اور اس میں شیوخ اور راجپوتوں کی آبادی بتائی ہے۔ عباسی شیوخ جن کو قضا کی خدمت سپرد تھی یہاں آباد تھے۔"

چڑیاکوٹ کا اصل نام چیریاکوٹ تھا جس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہاں مقامی راجپوت ادی کے علاوہ چیریا قوم کا ایک گروہ آباد تھا جس کا پیشہ قزاقی اور رہزنی تھا۔ اس گروہ ے سردار کا نام بھی چیریا تھا جس نے جائے پناہ کے طور پر یہاں قلعہ تعمیر کیا تھا جو اس کے م پر چیریا کا کوٹ (قلعہ) کہلاتا تھا اور کثرتِ استعمال سے چیریاکوٹ اور آگے چل کر سغیری تشدید کے ساتھ چڑیاکوٹ ہوگیا اور پورا قصبہ اسی نام سے مشہور ہوگیا۔ مخدوم زادہ پنے خیل وحشم کے ہمراہ جو نوسو افراد پر مشتمل تھا جب یہاں پہنچے تو مقامی راجپوت ادی نے مزاحمت کی۔ محاصرہ و مقابلہ تین چار روز تک جاری رہا۔ طرفین میں کئی لوگ ے گئے۔ اسی دوران جونپور اطلاع پہنچی۔ وہاں سے تازہ دم فوج مدد کو آئی اور ں نے سرکشوں کا قلع قمع کر دیا۔[۱۷] بیشتر آبادی نے اسلام قبول کیا۔ مخدوم زادہ نے بہ کا نام چڑیاکوٹ سے بدل کر اپنے چھوٹے صاحبزادے عبداللہ یوسف کے نام پر ن کا چڑیاکوٹ پہنچ کر انتقال ہوا تھا "یوسف آباد" رکھا۔[۱۸] لیکن شہرت سابقہ نام ہی حاصل رہی۔

مخدوم زادہ نے ۸۲۲ھ میں وفات پائی اور چڑیاکوٹ ہی میں مدفون ہوئے۔ ر آج بھی موجود ہے۔ ان کے تین صاحبزادے عاشق محی الدین نور، محمد مبارک اور بداللہ یوسف تھے۔ عبداللہ یوسف کا جیسا کہ اوپر کہا گیا، چڑیاکوٹ پہنچ کر انتقال وگیا۔ محمد مبارک کے صرف ایک لڑکے تھے جن کے کوئی اولادِ نرینہ نہ تھی۔ صرف بڑے ماجزادے عاشق محی الدین نور سے مخدوم زادہ کی نسل چلی۔ انھیں کا خاندان چڑیاکوٹ وراس کے اطراف میں آباد رہا جس میں نسلاً بعد نسلٍ علما و فضلا و فقہا پیدا ہوتے رہے۔ س کے سبب اس خطے کو بجا طور پر ناموری حاصل ہوئی۔ اعظم گڑھ کے نامور ادیب و ناعر اقبال سہیل اس کے بارے میں لکھتے ہیں[۱۹]:

> چریاکوٹ ضلع اعظم گڑھ کے مشرقی حصے میں ایک چھوٹا سا قریہ ہے۔ مگر سچ پوچھیے تو سرکار جونپور شمالی سے اس کو وہی نسبت حاصل ہے جو دماغ کو جسم انسانی کے دوسرے اعضا سے، اور واقعہ یہ ہے کہ اگر سرکار جونپور کو علم و دانش کا نغز فریب چمنستان قرار دیا جائے تو اس کا سب سے نزہت آفریں اور سرمایۂ ناز چمن یہی خطہ قرار پائے گا۔ ہندوستان کا کون سا گوشہ ہے جو فضل و کمال کے اس سرچشمے سے سیراب نہیں ہوا۔ حضرت مولانا احمد علی، حضرت مولانا علی عباس، فخر الادبا والمہندسین حضرت مولانا عنایت رسول اور استاذ المتاخرین مولانا فاروق جیسے ائمۂ فن جس خاک سے اٹھے ہوں، اس کا مجد و شرف کسی دلیل کا محتاج نہیں۔"

مولانا سید سلیمان ندوی کا کہنا ہے کہ " ان اطراف میں موجود ان ممتاز ہستیوں مثلاً مولوی محمد احسن چریاکوٹی، مولوی کرامت اللہ چریاکوٹی کے بوریائے فقر مسندِ شاہی کی بلندی سے کسی طرح کم نہ تھے"[۲۰]۔ شیخ محمد اکرام بھی اسے سرکار جونپور کی عظمتِ گزشتہ کی باقی ماندہ نشانیوں میں سے ایک تسلیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ " ہمارے دور میں بھی یہاں کئی فخرِ روزگار علما و فضلا پیدا ہوئے ہیں جنھوں نے جونپور کی گزشتہ علمی روایات کو برقرار رکھا ہے"[۲۱]۔

درحقیقت اس خاندان ہی کی بدولت یہاں تقریباً چھ صدیوں سے نسلاً بعد نسلٍ علم و حکمت سے وابستگی کا سلسلہ جاری رہا اور ہر دور میں متعدد افراد پیدا ہوتے رہے جنھوں نے اپنے اسلاف کے امتیازی مقام کو برقرار رکھا۔ اسی لیے یہ خاندان ہندوستان کے ان مخصوص علمی خاندانوں میں شمار ہوتا ہے جن کے وجود سے ملک میں اسلامی علم و افکار کی ترویج و ترقی ہوئی۔ اگرچہ ان بزرگوں نے اپنے مسلک اور عقیدے کو کبھی علمی دیانت اور معروضیت میں حائل نہیں ہونے دیا۔ پھر بھی جمہور علما کی مخالفت کی وجہ سے انھیں چریاکوٹ میں گوشہ نشینی پر مجبور ہونا پڑا۔ یہیں سے ان کا فیضان ملک کے گوشے گوشے میں پہنچتا رہا۔ چونکہ سرکار جونپور کی علمی و ثقافتی سرگرمیوں کی کوئی تاریخ اب تک مرتب نہیں ہوئی ہے اس لیے ان بزرگوں کے کارنامے بھی، جو انھوں نے مختلف ادوار میں

علم وحکمت کے خدمتیں انجام دیے ہیں، واضح طور پر سامنے نہیں آسکے۔

اسلامی سلطنت کے زوال اور انگریزی اقتدار کے استحکام کے بعد جن لوگوں نے بدلتے ہوئے حالات میں وقت کے تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں علمائے چریا کوٹ کو اولیت حاصل ہے۔ ان بزرگوں نے انگریزی زبان سیکھنے سکھانے کی طرف توجہ دی اور جدید طرز معاشرت اس وقت اختیار کی جب شرفا میں اسے سخت معیوب سمجھا جاتا تھا۔[۲۲] اور یہی نہیں بلکہ دوسروں کو بھی اس کی ترغیب دلائی۔ نئی نسل کی ذہنی تشکیل میں بالواسطہ طور پر ان بزرگوں نے جو خدمات انجام دی ہیں اس کے احسانات سے موجودہ عہد سبکدوش نہیں ہو سکتا۔ سرسید اور شبلی اس عہد کی دو اہم شخصیتیں ہیں جنھوں نے مسلمانوں کے فکر و عمل پر گہرا اثر ڈالا۔ دونوں ارباب چریا کوٹ کے خوانِ علم کے زلہ خوار تھے۔ نیم معتزلی شبلی مولانا فاروق چریاکوٹی کے ارشد تلامذہ میں تھے اور ان شاگردوں میں سے تھے جنھیں مولانا سفر و حضر میں ساتھ رکھتے تھے۔ فلسفہ و علم کلام میں ان کی گہری نظر مولانا ہی کی دین ہے۔[۲۳] سرسید مولانا عنایت رسول کے فضل و کمال کے خوشہ چیں تھے۔[۲۴] قیام غازی پور و بنارس سے قبل وہ اپنے تمام تر اصلاحی و ترقی پسندانہ خیالات کے باوجود مذہب کے معاملے کٹر عقیدہ رکھتے تھے۔ غازی پور و بنارس کے قیام کے دوران مولوی علی اکبر (پدر مولانا عنایت رسول، جو سرسید کے اجلاس میں وکالت کرتے تھے) کی علمی صحبتوں اور مولانا عنایت رسول کے قرب و تعلق سے انھوں نے وہ روشن خیالی حاصل کی جسے ان کی اعتزال پسندی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو بعد میں ہندوستانی مسلمانوں کی نشأۃ ثانیہ کا سنگ بنیاد بن گئی۔ "خطباتِ احمدیہ" بزیادہ تر مولانا عنایت رسول کی علمی تحقیقات سے مستعار ہے۔[۲۵] اسی طرح "تبیین الکلام فی التوراۃ والانجیل علی ملۃ الاسلام" مولانا موصوف ہی کی ذہنی کاوشوں کی خوشہ چینی ہے۔ مسلمانوں میں علوم جدیدہ کی تعلیم و اشاعت کا حوصلہ بھی سرسید کو اسی خاکِ پاک کے ارباب کمال سے حاصل ہوا۔[۲۶] حقیقت یہ ہے کہ غازی پور اور بنارس کے دورانِ قیام میں اگر انھیں چریا کوٹ کے روشن خیال علما کی تائید و حمایت نہ مل جاتی تو شمالی ہند کے رجعت پسند علما کی مخالفت اور کفر کے فتووں کی گولہ باری کے آگے سرسید کا

ٹھہر سکنا امرِ محال نہیں تو مشکل ضرور تھا۔ ان علما نے جو خود انگریزی زبان سے آشنا اور اس کی افادیت سے واقف تھے، نہ صرف ان فتوؤں کی رد میں فتوے دیے[۲۷] بلکہ سرسید کی پشت پناہی اور معاونت کے لیے ان کی ابتدائی مجلسوں کی صدارت کی[۲۸]، چندے دیے[۲۹] اور مشاورتی کمیٹیوں کے ممبر بنے[۳۰]۔ مدرسۃ العلوم کے قائم ہونے کے بعد جن نوجوانوں کو اس کے اوّلین طالب علم ہونے کا شرف حاصل ہوا، ان میں بیشتر ان ہی اطراف کے تھے۔ ان میں چریاکوٹ کے ابو الفضل احسان اللہ عباسی بھی تھے جنھیں غازی پور سے سرسید علی گڑھ لے گئے تھے۔ اس طرح بقول مولانا اقبال سہیل "یہ نئی روشنی کا چراغ بھی اسی شبستانِ علمی کی بدولت روشن ہوا۔ اور یہی وجہ ہے کہ سرسیدؔ مرحوم کو اربابِ چریاکوٹ کے ساتھ ہمیشہ مخصوص قلبی تعلق رہا۔[۳۱]"

(باقی)

حوالہ جات:

۱۔ خلیفہ ابو العباس عبد اللہ سفاح کے عہد میں قاضی نعمت اللہ اور ان کے اہلِ خاندان سندھ میں قضا ا امارت شرعیہ کے عہدوں پر فائز رہے (تحفۃ الکرام، ج ۳۔ ص ۴۷) اسی طرح خلیفہ مہدی کے زمانے میں اما محمد بن موفق ٹھٹھہ کے قاضی تھے جن کی اولاد میں چند واسطوں سے تاج الدین اور سراج الدین دو بھائی ت جنھوں نے سلاطین تغلق کے عہد میں راجہ بھوج پور کا علاقہ (غازی پور) اور گوڑ (بنگال) فتح کیا۔ حضرت ش اجمل الہ آبادی، جن کے خاندان میں نسلاً بعد نسلٍ علما و فضلا و شعرا و مشائخ طریقت اور اربابِ باطن پ ہوتے رہے، انھیں مذکورہ تاج الدین کی نسل سے تھے۔ (معارف، اعظم گڑھ، اکتوبر ۱۹۳۹ء)

۲۔ تحقیق الانساب، محمود احمد عباسی (بحوالہ والہ داغستانی)، ص ۱۷۷

۳۔ "یادداشت چریاکوٹ" مولفہ نجم الدین عباسی چریاکوٹی (قلمی) نیز ملاحظہ ہو "استدراک"۔

۴۔ تاریخ فیروز شاہی، برنی، ص ۴۹۶۔ تاریخ فرشتہ، ص ۱۳۹۔ منتخب التواریخ، بدایونی، ص ۳۳،

۵۔ یہ لقب ابو الجلال اسمٰعیل ہی کے لیے مخصوص نہیں تھا بلکہ فرشتہ کے قول کے مطابق اس عہد میں جو خاندانِ خلفائے عباسی میں سے ہوتا تھا اسے مخدوم زادہ پکارا جاتا تھا۔ (تاریخ فرشتہ، ج ص ۱۴۵)

۶۔ تاریخ فیروز شاہی، برنی، ص ۴۹۶۔ فرشتہ (تاریخ فرشتہ، ج ۱، ص ۱۳۹) نے دو لک تنکہ، یک ب

کرشنک بیسی یا دو تمام محصول زمین داخل حصار و باغات لکھا ہے۔ اسی طرح بدایونی (منتخب التواریخ، ص ۲۳۳) کے یہاں بھی قدرے اختلاف ہے۔

یادداشت چریاکوٹ (قلمی)، مولوی نجم الدین چریاکوٹی (یہ کتاب خاندان چریاکوٹ کی مختصر تاریخ اور شجرہ ہے۔ محمد اسلم عباسی صاحب وکیل، عدالت دیوانی گورکھپور کی ملک ہے۔ موصوف اسے ترجمہ و اضافہ کے ساتھ شائع کرانے کا ارادہ رکھتے ہیں)

۔ تاریخ فیروز شاہی، برنی، ص ۴۹۶۔ تاریخ فرشتہ (ج ۱)، ص ۱۳۹۔

ایضاً، ایضاً۔ بدایونی نے (منتخب التواریخ، ص ۲۴۲) نصیر الدین چراغ دہلی کا مرید لکھا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس پایہ کے مرید کا ذکر یقیناً صوفیا کے تذکروں میں آنا چاہیے تھا۔ لیکن مخدوم زادہ کا نام بحیثیت صوفی کے نہ تو صوفیہ کے تذکروں میں ہے اور نہ نصیر الدین چراغ دہلی کے ملفوظات میں، ان کی روزانہ کی صحبتوں میں بیٹھنے والوں میں ہے۔ منتخب التواریخ اس عہد کے بہت بعد میں لکھی گئی ہے۔ لہٰذا نصیر الدین چراغ دہلی اور مخدوم زادہ کے درمیان جو مخلصانہ اور قریبی تعلقات تھے اس کی بنا پر بدایونی کو غلط فہمی ہو گئی ہوگی جو بعد کے تذکرہ نگاروں کے بھی مغالطے کا سبب بن گئی جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

۔ تاریخ فیروز شاہی، برنی، ص ۴۶۵

〃 〃 〃 ، ص ۴۳

〃 〃 〃 ، ص ۵۵۲، ۵۴۸ اور ۵۶۱ نیز مذہبی رجحانات کے لیے دیکھیے "سلاطینِ دہلی کے مذہبی رجحانات" نظامی، ص ۳۸۵

ا۔ صاحب "یادداشت چریاکوٹ" ترک سکونت کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ محمد شاہ بن فیروز شاہ تغلق اپنے ہی حرم کی ایک لڑکی کے حسن و جمال پر، جو خود اسی کی اولاد تھی، بُری طرح فریفتہ ہو گیا تھا۔ اسے نکاح میں لانا چاہتا تھا۔ اس نے مفتیوں کو رشوت دے کر ان سے اس نکاح کے جواز کا فتویٰ حاصل کرنا چاہا۔ چونکہ شریعت کے مطابق فتویٰ دینے پر انھیں شاہی عتاب کا خوف تھا اور مخدوم زادہ کی طرف سے ان کے دلوں میں پہلے ہی سے حسد بھرا ہوا تھا لہٰذا انھوں نے مشورہ دیا کہ فتویٰ مخدوم زادہ سے طلب کیا جائے، اس لیے کہ وہ دار الاسلام سے نئے نئے وارد ہوئے ہیں۔ مخدوم زادہ نے بلا رو رعایت اس نکاح کو شریعت کے خلاف اور حرام قرار دیا اور شاہی عتاب سے بچنے کے لیے ترک سکونت کر گئے چونکہ معاصر تواریخ میں ایسے کسی واقعے کا ذکر نہیں ہے اس لیے اس روایت پر اعتماد کرنے میں مجھے تکلف

سبب ہے۔ اس کے علاوہ مخدوم زادے کے خاندان شاہی سے اختلاف کی بنیاد تو سلطان محمد تغلق ہی کے زمانے سے پڑ چکی تھی جیسا کہ بدایونی (منتخب التواریخ، ص ۲۴۲) کا بیان ہے کہ:

> "میگویند کہ مخدوم زادۂ عباسی بغدادی و نصیر الدین چراغ دہلی قدس اللہ سرہما العزیز باعث سلطان فیروز بران بیعت بودند۔ و در افواہ چنان مشہور است کہ مخدوم شیخ نصیر الدین چراغ دہلی قدس اللہ سرہٗ ملک فیروز را در مدت غیبت سلطان محمد نہان بادشاہ کردہ بود۔ بعضی مفتیان این خبر را بسلطان رسانیدند حکم فرمود تا این ہر دو پیر و مرید را از دہلی مقید ساختہ بلشکر بیاورند"

> (ترجمہ) لوگ کہتے ہیں کہ مخدوم زادہ عباسی بغدادی اور نصیر الدین چراغ دہلی ..... سلطان فیروز کی بیعت کا باعث ہوئے۔ یہ افواہ (بھی) مشہور ہے کہ مخدوم شیخ نصیر الدین چراغ دہلی نے ملک فیروز کو سلطان محمد کی غیر حاضری کے زمانے میں خفیہ طور پر بادشاہ بنا دیا تھا۔ بعض مفتیوں نے یہ خبر سلطان کو پہنچائی۔ اس نے حکم دیا کہ دونوں پیر و مرید کو دہلی سے گرفتار کر کے لشکر میں لایا جائے۔

ہر دو بیانات سے بہرکیف یہ بات واضح ہے کہ عالموں اور مفتیوں کی ریشہ دوانیوں کے باعث انھیں ترک سکونت کرنا پڑا

۱۴۔ یادداشت چڑیاکوٹ (قلمی)، مولوی نجم الدین چڑیاکوٹی

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ حیات شبلی، سید سلیمان ندوی، ص ۵۶

۱۷۔ یادداشت چڑیاکوٹ، مولوی نجم الدین چڑیاکوٹی

۱۸۔ چڑیاکوٹ خواندش عوامش   ولیکن یوسف آبادست نامش
فلک تا طرح این آباد بنہاد   ز خاک پاک جنت کرد بنیاد
چراغ آسماں روشن ز دودش   ز جنت میرسد ہر دم درودش

(ترجمہ) عوام اس کو چڑیاکوٹ پکارتے ہیں۔ لیکن اس کا نام یوسف آباد ہے۔ آسمان نے جب اس جگہ کی بنیاد رکھی۔ تو اس میں جنت کی خاک شامل کی۔ آسمان کا چراغ اسی کے دھوئیں سے روشن ہے۔ جنت سے ہر وقت اس پر درود آ رہتے ہیں۔

۱۹۔ شمیم عشرت، اسد عباسی (دیباچہ از اقبال سہیل، ص ۴۶)

۲۰۔ حیات شبلی، سید سلیمان ندوی، ص ۲۱

۲۱۔ چشمۂ کوثر، شیخ محمد اکرام، ص ۳۳۹

۲۲۔ آیندہ صفحات میں علما کے ذکر میں دیکھیے۔ مولوی احمد علی، مولوی عنایت رسول، مولوی فاروق، مولوی نجم الدین، مولوی احسان اللہ، مولوی محسن سب کے سب انگریزی زبان سے آشنا تھے۔ مولوی احمد علی، مولوی نجم الدین اور مولوی احسان اللہ انگریزی حکام اور فوجیوں کی صحبت میں انگریزی آداب و لباس بھی اختیار کیے ہوئے تھے۔

۲۳۔ مولانا شبلی کو خود اعتراف ہے۔ دیکھیے مولانا کا مضمون، الندوہ، اکتوبر ۱۹۰۹ء

۲۴۔ حیات شبلی، سید سلیمان ندوی، ص ۱۲۱۔ سرسید بھی اپنے ایک خط میں مولانا کے نام (مطبوعہ، اردو ادب علی گڑھ، شمارہ ۴، ۱۹۷۱ء) لکھتے ہیں: "آپ تو علی گڑھ تشریف نہیں لاتے، ناچار مجھ کو چڑیا کوٹ آنا پڑے گا اور لوٹ کی لوٹ آپ کی تصانیف کی جو آپ نے باندھ باندھ کر رکھ چھوڑی ہے، سب اٹھا لاؤں گا۔"

۲۵۔ شمیم عشرت، اسد عباسی (دیباچہ از اقبال سہیل، ص ۴۶)

۲۔ سرسید کے سوانح نگاروں نے مسلمانوں میں انگریزی زبان کی تعلیم کی اشاعت کے خیال کو تمام تر سرسید سے منسوب کر دیا اور یہی روایت عام ہو گئی۔ یہ راز سینہ بہ سینہ رہ گیا کہ اس تحریک کی پشت پر ارباب چڑیا کوٹ خصوصاً مولانا عنایت رسول کا ذہن بھی کارفرما تھا۔ مولانا عبرانی زبان سیکھنے کلکتہ گئے۔ دوران قیام انگریزی بھی سیکھی۔ بنگالیوں کا انگریزی زبان سیکھ کے سرکاری ملازمت کے حصول میں سرگرم ہوتا بچشم خود دیکھا۔ واپسی پر بنارس میں سرسید سے ملاقات ہونے پر اس کا ذکر کیا۔ مسلمانوں کو انگریزی زبان پڑھنے کی ترغیب دینے پر یہ کہہ کر زور دیا کہ اگر مسلمان انگریزی زبان سے ناآشنا رہے تو مستقبل میں صرف موذن، میلاد خواں اور گورکن ہونا ان کا مقدر ہو چکا ہے۔ یہیں سے سرسید کے خیال میں تبدیلی آئی۔ چنانچہ غازی پور میں پہلا انگریزی مدرسہ بھی کھولا گیا۔ ورنہ صاحب "حیات جاوید" کے قول کے مطابق سرسید کا ابتدا میں مسلمانوں کو ورناکیولر زبان میں جدید تعلیم دلانے کا خیال تھا۔ بنارس میں قیام کے بعد انھوں نے انگریزی زبان کی حمایت شروع کی۔

مولانا عنایت رسول اپنے ایک خط میں (مطبوعہ اردو ادب، علی گڑھ، شمارہ ۴، ۱۹۷۱ء) سرسید کو لکھتے ہیں: "میں جب سے یہاں آیا ہوں بطور مناسب اس مقصد میں کوشش کر رہا ہوں۔ کوئی منکر یا

معترض نہیں ہے بلکہ بعد دریافت منافع دینی و دنیاوی جو اس پر مرتب ہیں حالت وجد ہوتی ہے اعظم گڑھ میں بھی لوگ آمادہ و مستعد ہیں۔

۲۸ ـ ۲۹ ـ ۳۰ ـ تہذیب الاخلاق، ۱۵ رجمادی الثانی ۱۲۸۶ھ، نمبر ۹، ص ۱۱۶، اجلاس مجلس خزنۃ البضاعۃ لتاسیس مدرسۃ العلوم منعقدہ ۳۱ رجولائی ۱۸۷۲ء، صدر انجمن مولانا عنایت رسول، ممبر شیخ غلام علی۔ تہذیب الاخلاق، یکم رجب ۱۲۸۹ھ، نمبر ۱۰۲، ص ۱۲۷ بابتہ چندہ مولوی نجم الدین رئیس چڑیاکوٹ۔ تہذیب الاخلاق، ۱۵ رذی الحجہ ۱۳۰۲ھ، ص ۲۰۳، بابتہ مشورہ قیام مدرسۃ العلوم علی گڑھ میں، شرکا، مولوی عنایت رسول، مولوی نجم الدین۔

۳۱ ـ شمیم عشرت، اسد عباسی (دیباچہ از اقبال سہیل، ص ۴۶)۔ مولانا شبلی بھی علی گڑھ میں سرسید سے ا استاد مولانا فاروق اور ان کے بھائی مولانا عنایت رسول کے نام کے ذریعے روشناس ہوئے (حیا شبلی۔ سید سلیمان ندوی، ص ۱۲۱)

استدراک (متعلق حاشیہ نمبر ۳)

برنی نے "مخدوم زادہ" کا نام نہیں لیا ہے لیکن ابن بطوطہ غیاث الدین محمد بتاتا ہے (سفرنامۂ ابن بطوطہ، مترج رئیس احمد جعفری، ص ۵۹۰) زمانے میں مطابقت کے باعث ایک ہی شخصیت کا گمان ہوتا ہے۔ لیکن بر نے جن "مخدوم زادہ" کا ذکر کیا ہے انھیں عباسیانِ چڑیاکوٹ اپنا مورث اعلیٰ ابو الجلال اسمٰعیل بتا ہیں جو اپنی کنیت ابو یوسف سے مشہور تھے۔ کثرتِ استعمال سے اسمٰعیل یوسف، شیخ یوسف اور یوسف وغیرہ مختلف ناموں سے پکارے جانے لگے (یادداشت چڑیاکوٹ، مولوی نجم الدین) بعض داخلی و خارج شہادتیں اس دعوے کی تائید کرتی ہیں۔

برنی اور ابن بطوطہ کے بیان میں واضح فرق ہے۔ غیاث الدین محمد نے جیسا کہ ابن بطوطہ کہتا ہے، بادش سے ہندوستان آنے کی اجازت طلب کی۔ جب یہاں پہنچا تو بادشاہ کو اطلاع دی۔ اس نے سرسہ میں امراء کو استقبال کے لیے بھیجا۔ خود مسعود آباد میں استقبال کیا۔ لیکن "مخدوم زادہ" جیسا کہ برنی بیان سے ظاہر ہے اور اس کی تائید "یادداشت چڑیاکوٹ" سے بھی ہوتی ہے، خود ہندوستان آئے۔ کے پاس پالم میں پہنچے تو بادشاہ کو خبر ہوئی، اس نے وہیں ان کا استقبال کیا۔ بادشاہ کی طرف سے جو عطا اور نذرانے عطا ہوئے وہ بھی دونوں کے یہاں مختلف ہیں۔ بادشاہ کی عقیدت مندی کے جو واقعا ابن بطوطہ نے بیان کیے ہیں اس کا برنی کے یہاں کوئی ذکر نہیں ہے جبکہ وہ کافی دلچسپ اور بادشاہ کی کو سمجھنے میں معاون ہیں۔

برنی نے جہاں خلفائے بنو عباس کی اولاد سے بادشاہ کی عقیدت مندی کا ذکر کیا ہے وہاں اس

مراد عام طور پر اولاد سے ہے کسی مخصوص شخصیت سے نہیں۔ "مخدوم زادہ" کا ذکر اس کے یہاں سیاسی حیثیت سے آیا ہے۔ یوسف حسن کا خاندان چونکہ علمی خاندان تھا۔ ان کے باپ عدن کے حاکم تھے۔ منگولوں نے ضعیف العمری میں انھیں بے دخل کر دیا تھا۔ کچھ عرصے بعد ان کا انتقال ہو گیا۔ یوسف حسن (ابو الجلال اسمٰعیل) مع اپنے اہل وعیال اور خیل وخدم کے ہندوستان چلے آئے۔ علم وفضل کے باعث قضا کے عہدے پر سرفراز ہوئے جو مدتِ مدید تک ان کے خاندان میں متوارث رہا۔ اس لیے انھیں اس سیاسی حیثیت کا حامل کہا جا سکتا ہے جس کا اشارہ برنی کے یہاں ملتا ہے۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ یوسف حسن کو (ابو الجلال، اسمٰعیل) محمد بن تغلق کے انتقال کے بعد ترک سکونت کر کے دوسری مملکت (سرکار جونپور) کے دور دراز علاقے میں قیام کرنا پڑا۔ رہے غیاث الدین محمد تو ان کی علمی حیثیت سیاسی حیثیت سے زیادہ اہم تھی۔ ان کی ذاتی قابلیت کا اندازہ ابن بطوطہ کے اس بیان سے ہوتا ہے کہ جب وہ سلطان علاؤ الدین طرمشیرین کی خدمت میں ماوراالنہر پہنچے تو وہ قُثَم بن عباس کی خانقاہ کی سجادگی کے علاوہ کوئی اور منصب انھیں نہ دے سکا۔ ان کا لڑکا مدرسۂ مستنصریہ میں موذن کی خدمت انجام دیتا تھا۔

"مخدوم زادہ" کی سلطان محمد تغلق جیسی مقتدر علمی شخصیت کی ہم نشینی کا باعث محض بادشاہ کی عقیدت مندی کو نہیں کہا جا سکتا اس لیے کہ مخدوم زادے تو دلّی میں اور بھی تھے۔ اس کی خاص وجہ "مخدوم زادہ" کی علمی شخصیت اور فلسفہ وحکمت سے غیر معمولی دلچسپی ہی ہو سکتی ہے جو اس دعوے کی بیّن دلیل ہے کہ وہ عباسیان چڑیاکوٹ کے مورث اعلیٰ تھے جن کا خاندان کئی نسلوں تک دیگر علوم کے ساتھ فلسفہ وحکمت میں بھی ممتاز تھا۔ اسی طرح شیخ نصیر الدین چراغ دہلی جیسے متبحر فاضل کی دوستی بھی اسی امر کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔

"مخدوم زادہ" اور نصیر الدین چراغ دہلی کے تعلقات برنی اور فرشتہ دونوں کے بیان سے واضح ہیں۔ بدایونی (ص ۲۲۲) انھیں شیخ کا مرید بتاتا ہے۔ لیکن غیاث الدین محمد کے شیخ کے ساتھ اس طرح کے تعلق کا ذکر نہ تو ابن بطوطہ کے ہاں ملتا ہے اور نہ بعد کے تذکروں میں۔ البتہ یوسف حسن (ابو الجلال اسمٰعیل) کو صاحب تذکرۂ علماے ہند (ص ۲۵۶) شیخ کا خلیفہ اور مصنف "بحر زخّار" وجیہ الدین اشرف "خواہر زادہ" بتلاتے ہیں (اس کی وضاحت آگے آتی ہے)

اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ "مخدوم زادہ" اور غیاث الدین محمد دو علیحدہ شخصیتیں ہیں۔ ابن بطوطہ نے بعض واقعات وحالات دوسروں کی زبانی سن کر جیسا کہ وہ خود کہتا ہے "ایسی عجیب وغریب حکایت کسی بادشاہ کے بارے میں نہیں سنی" شخصیتوں کو غلط ملط کر دیا ہے اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں، اس لیے کہ اس وقت تک دلّی میں عباسیوں کی ایک معتد بہ تعداد آباد ہو چکی تھی اور پورا ایک محلہ "محلۂ عباسیان" سے موسوم تھا۔ محمد تغلق کی عقیدت مندی اور خسروانہ عنایتیں ان پر سب عام تھیں۔

اسلام — مصنفہ گیوم پر ایک نظر

شمس تبریز خاں صاحب

الفرڈ گیوم **Alfred Guillaume** کا شمار مشہور انگریز مستشرقین میں ہوتا
مگر ان کی فکر و نظر میں وہ بے تعصبی جو محقق کی شان ہے، نہیں پائی جاتی۔ ان کا تعصب کھلا
نہیں بلکہ علمی رنگ لیے ہوئے ہے۔ جامعہ ازہر کے استاذ ڈاکٹر محمد البہی ان کے متعا
لکھتے ہیں: " معاصر انگریز مستشرق ہیں اور اسلام کی مخالفت کے لیے مشہور، انگلستان
امریکہ کی یونیورسٹیوں میں لکچرار رہ چکے ہیں۔ ان کی تحریروں اور خیالات پر مشنری اسپر
کا غلبہ ہے۔ ان کی کتابوں میں ایک کتاب 'اسلام' بھی ہے۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ
حکومت نے طلبہ کے جو وفود بھیجے تھے انھوں نے مطالعات مشرقیہ کا درس انھی صا
سے حاصل کیا[1]"

گیوم آکسفرڈ یونیورسٹی کے ایم۔ اے ہیں اور کلہم کے پرنسپل رہ چکے ہیں۔ اس کے
ڈرہم یونیورسٹی میں مشرقی زبانوں کے پروفیسر بھی رہے ہیں۔ سر ٹامس آرنلڈ کے ساتھ
انھوں نے ایک مشہور کتاب "ورثۂ اسلام" **The Legacy of Islam**
جس کے ۱۹۳۱ء سے ۱۹۴۷ء تک ۵ ایڈیشن نکل چکے ہیں اور اس پر 'معارف'۔

۶۵ کے شماروں میں ایک فاضل کے قلم سے تنقید بھی شائع ہو چکی ہے۔ انھوں نے سیرۃ ن ہشام کا انگریزی ترجمہ بھی مع مقدمہ کے شائع کیا ہے۔

ہم یہاں ان کی کتاب "اسلام" پر ایک تنقیدی نظر ڈال رہے ہیں۔

مصنف نے کتاب کے پہلے باب (تاریخی پس منظر) میں عربستان سے مراد آج کے تمام شیائی عرب ممالک لی ہے اور یہ بتایا ہے کہ لفظ 'عرب' کا سب سے پہلا تاریخی حوالہ شوری بادشاہ شالمانسر سوم سے متعلق ایک کتبہ میں ملتا ہے جس نے ۸۵۳ ق م میں ربوں اور یہودیوں کی ایک مشترکہ فوج کو شکست دی تھی۔[۱] مصنف نے بتایا ہے کہ عراق، مر اور شام میں جو لوگ **Habiro** کہے جاتے تھے، وہ اور عرب در اصل ایک ہی ہیں۔ اس طرح تالمود کے **Hebrews** گویا عرب تھے۔ ..... اور انھی سامی نسلوں نے سُمیری تہذیب کی بنیاد رکھی جو عراق و شام فونیکیا اور جنوب عرب میں پھیلی۔ .... اور نوب عرب میں تو سبائی، معینی اور قطبانی علاقے بہت ہی مہذب تھے جہاں زراعت واصلاتی نظام اور بیرونی تجارت کی وجہ سے اچھی خاصی خوشحالی پائی جاتی تھی۔ اس ہذیب کی تاریخ ایک ہزار سال قبل مسیح تک جاتی ہے۔ اس علاقے کے عرب بادشاہوں نے دریاؤں پر بند باندھے، قلعے اور مندر تعمیر کیے تھے۔[۲]

نبطی عرب سلطنت پر سنہ ۱۰۶ء میں رومیوں نے قبضہ کر لیا لیکن اس سے الحجر اور وادی نیاء کی تجارتی سرگرمیوں میں کوئی فرق نہیں آیا۔ ان کے شاندار اور مرعوب کن گھر آج بھی دیکھے جا سکتے ہیں جن کا حوالہ قرآن (۷۴ : ۷) میں ہے۔

تدمر[۳] **Palmyra** کی مضبوط سلطنت ملکہ زنوبیا یا زینب کی ماتحتی میں وہیں قائم تھی۔ یہاں تک تو ایک عام جائزہ تھا۔ اس کے بعد مصنف نے عرب میں بسنے والی قوموں کا جائزہ لیا ہے اور پہلا نمبر مشرکین کا قائم کیا ہے۔ اس میں ایک دلچسپ بات لکھی ہے کہ اللّٰت، اللہ کا مؤنث ہے جسے عرب مشرکین دیوی اور خدا کی بیٹی سمجھتے تھے۔ اس کا ذکر یونانی مورخ ہیروڈوٹس نے بھی کیا ہے اور جاہلی شاعری میں بھی اس کے حوالے آتے ہیں۔ طائف اس کی عبادت کا مرکز تھا۔ عزّیٰ کی پوجا مکہ میں ہوتی تھی۔ اس کا ثبوت

چوتھی صدی عیسوی سے ملنا شروع ہوتا ہے۔ ایک روایت ہے کہ نوجوان محمد نے بھی اس
ایک سفید بھیڑ چڑھائی تھی۔ اس روایت کی تقویت کے لیے مصنف نے غزوۂ احد کا
واقعہ نقل کیا ہے جس میں مشرکین نے حضورؐ اور اصحابؓ کے مقابلہ میں شور مچایا کہ دالعز
لنا ولا عزیٰ لکم (عزیٰ ہمارے ساتھ ہے تمہارا کوئی عزیٰ نہیں) لیکن اس سے
صلی اللہ علیہ وسلم کی (نعوذ باللہ) بت پرستی سے کہیں دور کا بھی کوئی ثبوت ملتا ہے۔
ابن اثیر کی ایک روایت میں حضورؐ نے خود فرمایا کہ "میں نے جاہلی اعمال میں سے جب
کسی عمل کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے مجھے بچا لیا مگر دو موقعوں پر: ایک موقع تھا کہ
نے اپنے اس ساتھی سے کہا جو مکہ کی بلندی پر میرے ساتھ بکریاں چرایا کرتا تھا کہ تم
میری بکریاں دیکھو، میں مکہ جا کر جوانوں کی طرح قصہ گوئی کروں۔ چنانچہ میں مکہ کے پہلے
تک پہنچا تھا کہ گانے کی آواز آئی اور مجھے بتایا گیا کہ فلاں کا فلانی سے نکاح ہو رہا
تو میں سننے کے لیے بیٹھ گیا لیکن اللہ نے مجھ پر نیند طاری کر دی اور مجھے بالآخر سورج
تیز دھوپ نے جگایا اور میں اپنے ساتھی کے پاس لوٹ آیا اور اس کے سوال پر اس
بتایا پھر دوسری رات بھی اسی طرح ہوا۔ لیکن اس کے بعد مجھ سے کوئی جاہلی بات نہ
ہوئی"[۲۲] حضورؐ کی اس تصریح کے بعد اب کسی دوسری بات کی کیا گنجائش رہ جاتی۔

اس کے بعد یہود کا ذکر آیا ہے اور عرب میں ان کی آمد کے تین دور ممکن بتا
گئے ہیں۔ آٹھویں صدی قبل مسیح چھٹی صدی ق م، یا پہلی دوسری صدی عیسوی۔ پہلا امکا
یہ ہے کہ یہودی عرب میں ۷۲۱ ق م میں سامرہ کے زوال کے وقت آئے ہوں۔ دوسر
امکان یہ ہے کہ وہ چھٹی صدی ق م میں عراق میں موجود ہوں۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ رو
کے ڈر سے یہودی فلسطین میں آ کر بسے ہوں۔ تیسرے نمبر پر عیسائیوں کا ذکر ہے جس
بتایا گیا ہے کہ عیسائیت اپنے آغاز ہی سے عرب میں پھیل گئی اور کئی مقامات پر گرجے تعمیر
خاص طور پر نسطوری اور یعقوبی عیسائی عیسائیت کی تبلیغ کرتے رہے۔ مصنف نے آغاز اس
تک عرب عیسائی کی تاریخ حیرہ کے غسانی بادشاہوں کا ذکر کیا ہے۔

اس باب کے آخر میں مسلمان فاتحین کے ہاتھوں روما کے زوال پر اس طرح تبصرہ کیا

"یونانیوں یا رومیوں نے اپنے زوال کا راستہ خود ہی ہموار کیا جس کے نتیجے میں پہلی ہی صدی ہجری میں مسلم فوجیں قسطنطنیہ کے دروازے پر پہنچ گئیں اور وہ بالآخر ۱۴۵۳ء میں ترکوں کے ہاتھوں میں چلا گیا۔"

عرب عیسائیوں کے ساتھ رومی آرتھوڈاکس عیسائیوں کا سلوک بہت شرمناک تھا۔ ان کی پالیسی احمقانہ اور لغو تھی۔ اس لیے وہ عربوں کی نظر میں بے انصافی کی تصویر تھے۔ چنانچہ خود عیسائیوں نے عیسائیوں سے غداری کی۔ ادھر ایرانی موقع سے فائدہ اٹھا کر شام پر قابض ہوگئے اور عربوں سے ایک حد تک صلح کرلی۔ لیکن انھوں نے تمام قبائل یونانیوں کو قتل کر دیا۔ ہمیں بتانے کی ضرورت نہیں کہ مظلوم عیسائیوں نے ظالموں سے اسی موقع پر اپنا بدلہ لیا۔ یونانی جب ایرانیوں کے دفاع کے لیے آئے تو انھوں نے اپنے کو مسلم حملے کے بالمقابل پایا۔ اس موقع پر ہمیں یہ پڑھ کر کوئی تعجب نہیں ہوتا کہ جب مسلم قائد نے حمص اور دمشق کے عیسائیوں سے کہا کہ ہم تمھیں یونانیوں (رومیوں) کے ظلم سے نجات دلانے آئے ہیں، تو اسے ایک نجات دہندہ کے طور پر خوش آمدید کہا گیا۔ مشرق و مغرب میں عربوں کی نمایاں پیش قدمی دراصل ان عیسائیوں کے تعاون کا نتیجہ تھی جو رومیوں کے ظلم سے نفرت کر رہے تھے۔ عرب بالعموم قلعوں کی محافظ فوجوں کو شکست دیتے تھے جو مقابلۃً آسان چیز رہے۔ اسی وجہ سے شام میں عوام نے ان کا ساتھ دیا اور انھیں خوش آمدید کہا۔ مصر میں عربوں اور مصریوں میں اس شرط پر کہ رومی طاقت کو ختم کر دیا جائے گا صلح قائم ہوگئی۔ یہ اس وقت تک رہی جب تک مقامی باشندوں کو دبانے کی نوبت نہیں آئی۔ مصر اور تمام عرب ملکوں میں مسلم فاتحین کا نجات دہندہ کے طور پر استقبال ہوا۔ ۱۸-۱۹

باب ۲ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)

اس باب میں مصنف نے بڑی دراز نفسی سے کام لے کر دکھایا ہے کہ قبلِ نبوت آنحضورؐ کے حالات نہیں ملتے۔ اور جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے کہ انھیں سیرۃ ابن اسحاق کے ایک غیر مطبوعہ مخطوطے سے ایک ہی مستند واقعہ ملا ہے کہ حضورؐ نے زید بن عمرو بن نفیل کا

ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ انھی نے سب سے پہلے مجھے بت پرستی پر سرزنش کی اور اس سے روکا۔ ہم اور زید بن حارثہ طائف کے سفر میں اُن سے ملے تو ہم نے بتوں پر چڑھائے گئے گوشت کو ان کے سامنے رکھ کر کھانے کے لیے کہا لیکن انھوں نے نہیں کھایا اور کہا کہ بھتیجے! تم جانتے ہو کہ میں ایسا گوشت نہیں کھاتا اور اس کے بعد بت پرستی کی مذمت کرتے ہوئے کہا کہ بُت بے کار چیز ہیں۔ وہ کسی کو نفع یا نقصان نہیں پہنچا سکتے۔ حضور نے فرمایا کہ اس کے بعد سے میں بتوں اور بت پرستی کے قریب نہیں گیا۔ یہاں تک کہ اللہ نے مجھے پیمبری سے نوازا۔ ۲۶

اس کے بعد لفظ 'نبی' کے مختلف معانی دے کر اس کے اصل معنی اور اسلامی مفہوم کو الجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں کہ "سامی لوگوں میں نبی پیش گوئی کرنے والے کو کہتے ہیں لیکن یہودی مذہب میں نبی وہ ہے جس پر ناقابلِ ضبط جذبات گزرتے ہیں۔ اور وہ جو کہتا ہے اس سے اس کے سامعین خدائی صفات سے آگاہ ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اس میں توحید کے داعی اور سماجی انصاف کے مبلغ کے معنی بھی پیدا ہو گئے۔

مشرکین عرب کے ہاں خدا کا صحیح تصور ہی نہ تھا۔ وہ نبی کا بدل شاعر کو سمجھتے تھے جو جن یا شیطان سے علم حاصل کرتا تھا۔ یہ معنی لکھ کر موصوف معصومیت کے ساتھ لکھتے ہیں کہ "اب کس طرح یہ کہنا ممکن ہوگا کہ محمد نبی تھے"۔ ۲۸

اس کے بعد نزولِ وحی اور حضرت جبرئیل کی آمد کو خواب و خیال ns and dreams بتایا ہے۔ ۲۹

پھر اسلامی تعلیمات کو یہودیت و مسیحیت سے ماخوذ بتا کر ایک جملہ ایسا لکھا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید پیغمبر کی تصنیف ہے۔ موصوف کا جملہ یہ ہے کہ "پیغمبر قرآن میں کہتے ہیں"۔ ۳۴

مصنّف نے اگلا باب قرآن پر لکھا ہے اس میں بھی اسی دعوے کی تکرار ہے۔

غزوۂ بدر کی تمہید مصنف نے اس طرح باندھی ہے کہ وہ سراسر مسلمانوں کا جارحانہ حملہ معلوم ہو۔ مشرکین مکّہ کی چھیڑ چھاڑ کا کہیں ذکر نہیں۔ انھوں نے دکھایا ہے کہ "لوگوں کو آمادہ

جنگ نہ پاکر پیغمبرؐ نے جہاد کو ایک مقدس لڑائی کی شکل میں پیش کیا۔ غزوۂ بدر کے اسباب کے آغاز کو سرحدی جھگڑا **Frontier incidents** بتایا گیا ہے'۔ اور کہا گیا ہے کہ مسلمانوں نے 'شہر حرام' کا بھی لحاظ نہیں کیا۔ اسی طرح غزوۂ بدر کو **Defence** کی جگہ **Attack** سے تعبیر کیا گیا ہے۔ موصوف نے لکھا ہے کہ اس کے بعد محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے حملوں کا ایک سلسلہ شروع کر دیا جو یہود کے حجاز سے اخراج تک چلتا رہا۔ یہود نے محمدؐ کی پیغمبری کا بدلائل اور بہ تمسخر انکار کر کے انھیں مشتعل کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی ان کی معاشی بالادستی بھی ایک وجہ اشتعال تھی۔ یہود کے ساتھ کشمکش کے بعد محمدؐ نے ان کے قبلہ کو ترک کر کے کعبہ کی طرف رخ کر لیا'۔ ۴۴ - ۴۳ ۔

غزوۂ احد کے بعد غزوۂ ذات السویق کے ذکر میں موصوف نے لکھا ہے کہ 'محمدؐ کا احد کے زخموں سے چور ہونے کے باوجود قریش کا پیچھا کرنا ہی ایک ایسا واقعہ ہے جو اُن کی روح کو بتاتا ہے۔ احد کی "شکست" پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ اپنے جذبات چھپا نہیں سکے لکھتے ہیں" اگر بدر اس بات کا ثبوت تھا کہ خدا محمدؐ کا طرفدار ہے تو غزوۂ احد کے بارے میں کیا کہا جائے گا؟ اس شکست کے بعد مدینے میں ہر طرف ماتم بپا تھا اور جن کے عزیز اس جنگ میں مارے گئے تھے وہ محمدؐ کو الزام دے رہے تھے۔ ۴۵

مجھے سیرت کی کسی کتاب میں یہ نہیں ملا کہ غزوۂ احد کے بعد مدینے میں لوگ حضورؐ کو الزام دے رہے تھے۔ یہ کسی منافق کی طرف سے ہوا ہو تو ہوا ہو لیکن کسی مسلمان چہ جائیکہ صحابی کی یہ شان نہیں کہ وہ نبی کو الزام دینے لگے۔ سیرت کی کتابوں میں اتنا آتا ہے کہ حضورؐ نے جب شہدا کا ماتم سُنا تو فرمایا کہ اما حمزۃ فلا بواکی لہ (حمزہ کا رونے والا کوئی نہیں؟) اس پر انصار کی کچھ عورتیں آئیں اور انھوں نے حضرت حمزہؓ کا ماتم کیا۔

بنو نضیر، بنو قریظہ اور بنو قینقاع کے یہودیوں کے اخراج کو جارحیت کی علامت کے طور پر پیش کیا گیا لیکن یہود کی مسلسل ریشہ دوانیوں، سازشوں اور بدعہدیوں کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے حالانکہ وہ تاریخی حقیقت ہیں۔ اس کے بعد فتح مکہ کا ذکر خیر ہے اور آنحضورؐ کے طرزِ عمل کو سراہا گیا ہے:

"حرمِ مقدس کے حدود متعین کیے گئے۔ کعبہ مرکزِ اسلام قرار پایا۔ فتح کے لمحات میں محمدؐ نے بڑی اولوالعزمی اور عالی ظرفی کا ثبوت دیا۔ صرف ۴ آدمی اپنے کیفرِ کردار کو پہنچے۔ ان میں سے تین تو مجرم تھے، چوتھی ایک لڑکی تھی جو رسول اللہؐ کی شان میں ہجویہ اشعار پڑھتی تھی۔ اس وقت رسول اللہؐ کی نرم دلی قابلِ تعریف تھی۔ شہرِ مکہ نے انھیں خدا کا رسول تسلیم کر لیا تھا اور چند ہفتوں میں یہ عالم تھا کہ مکہ کے لوگ رسول اللہ کے پُرانے جاں نثاروں کے دوش بدوش دشمنوں سے لڑ رہے تھے" ۵۱

آخر میں آنحضرتؐ کی زندگی پر تبصرہ کرنے پر مصنف اپنے کو مجبور پاتا ہے کہ "قابلِ اعتماد روایات ایک ممتاز لیاقتوں کے انسان کی تصویر کھینچتی ہیں جو لوگوں کے دل جیت لیتا تھا، بات چیت اور عدم تشدد سے اپنے دشمنوں کو قائل کر دیتا تھا۔ اگر ہم معجزات کے متعلق چلی ہوئی ان روایتوں کو نظر انداز کر دیں (جن کے بارے میں خود پیغمبر کو کوئی دعویٰ نہ تھا) تو وہ ایک عظیم تاریخی شخصیت کے طور پر کھڑے نظر آتے ہیں" ۵۲

باب (۳) قرآن

اس باب کی تمہید میں مصنف نے دکھایا ہے کہ قرآن انھی معنوں میں کلامِ خدا ہے جن معنوں میں یہ عیسائیت اور یہودیت میں متعارف ہے۔ اس کے بعد وحی کی کیفیت اور قرآن میں روح کے مختلف معانی دے کر نفسِ وحی کے مفہوم کو الجھانے کی کوشش کی گئی ہے اور پھر یہ فیصلہ کر دیا گیا ہے کہ:

"قرآن جیسا کہ آج ہم اسے پاتے ہیں وہ ان اقوال کا مجموعہ ہے جو محمدؐ نے وقتاً فوقتاً کہے تھے۔ یہ شبہ سے بالاتر ہے کہ اس کے سننے والوں نے اس میں وحی کی علامات پائی تھیں۔"

اس کے بعد قرآن کو کھلے طور پر کلامِ رسولؐ کہا گیا ہے اور محفوظیت قرآن میں اس طرح شبہ ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے:

"نبیؐ کے الفاظ کی تحریر شروع میں بالکل اتفاقی تھی (یعنی کبھی لکھ لی گئی کبھی نہیں لکھی گئی) [illegible] قرآن کی آیات کھجور کی پتیوں، پتھروں اور جانوروں کی ہڈیوں پر لکھی گئیں اور تحریر کا کام حضرت [illegible]

ہ زمانے میں انجام پایا ——— بالآخر قرآن کے مختلف صحیفوں کے باہمی فرق کو دیکھ کر حضرت
انؓ نے زید بن ثابتؓ کی سرکردگی میں ترتیبِ قرآن کی ایک کمیٹی بنادی۔ لیکن کوفے والوں نے
ں عثمانی ایڈیشن کو نہیں مانا اور وہ سنہ ۱۰۰۰ء تک اپنے نسخے کو پڑھتے رہے۔ عام طور پر قرآن
ثمانی ایڈیشن ہی مسلمانوں میں بطور کلامِ الٰہی رائج ہوگیا۔ قرآن میں الفاظ اور قرأت کا فرق
لیم شدہ ہے اور خاکوفی میں لکھے ہوئے قرآن میں بھی فرق پایا جاتا ہے ..... اس طرح
لوم ہوا کہ متن قرآن کی تاریخ بھی بائبل کی تاریخ سے ملتی جلتی ہے" ، ۵، ۸، ۵

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ مصنف نے اختلافِ نسخ کی جو بات کہی ہے وہ صرف
ا حد تک صحیح ہے کہ قبائلِ عرب قرآن کو اپنے اپنے لہجوں اور آوازوں میں پڑھنے کے
ذ تھے، متنِ قرآن میں فرق صرف ابن مسعودؓ کی قرأت میں کہیں کہیں ہے لیکن ایک فرد
ہو یا شاذ روایت مان کر امت اسے ترک کر چکی ہے اور عہدِ صحابہ بلکہ عہدِ نبوت سے قرآن
رأت بھی متواتر اور مسلسل چلی آرہی ہے۔ علماء کا فیصلہ ہے کہ "تواتر بھی قرآن کی ماہیت
زد ہے۔ اس لیے نادر اور شاذ تلفظ کو جسے مستند سات قاریوں کی تائید نہ حاصل ہو قرآن
ں کہا جاتا۔ نہ اس کے پڑھنے سے نماز صحیح ہوتی ہے۔"

قاہرہ یونیورسٹی کے لا کالج کے پروفیسر عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

> "قرآن کا متن بلا اختلاف برابر نقل ہوتا آرہا ہے اور جو معدودے چند غیر متواتر
> قرأتیں پائی جاتی ہیں ان کا شمار قرآن میں نہیں اور نہ ان پر قرآن سے متعلق
> احکام نافذ ہوں گے۔"

گیوم نے قرآن میں الفاظ اور قرأتوں کے اختلاف کو اختلافِ متن کہا ہے۔ اس کی
نت صرف یہ ہے کہ بعض راویوں کے سننے میں جو تھوڑا سا فرق ہوا اسے انھوں نے
الگ قرآنی نسخہ قرار دینے کی کوشش کی۔ حالانکہ احادیث کے بیشتر مجموعوں میں
ب القراءات عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عنوان سے ان اختلافات
دیا گیا ہے اور کسی میں کوئی بڑا فرق نہیں علاوہ ازیں یہ تمام روایتیں متواتر اور قوی
ں بلکہ شاذ و نادر کا حکم رکھتی ہیں۔

مثلاً ایک صحابی کی روایت میں ہے کہ آنحضورؐ نے بجائے مالک یوم الدین کے مَلِکَ یوم الدین پڑھا، ان النفس بالنفس والعین بالعین کو والعینُ پڑھا، ھل یستطیع ربّکَ کی جگہ ھل تستطیع ربّکَ پڑھا، انہ عَمَلٌ غیرُ صالحٍ کی جگہ انہ عَمِلَ غیرَ صالحٍ پڑھا، یا فَرَوْحٌ وَرَیحانٌ کی جگہ فَرُوحٌ وَرَیحانٌ پڑھا۔

ناظرین کو اندازہ ہوگیا ہوگا کہ اوّل تو یہ اختلافات بہت معمولی ہیں اور پھر یہ غیر معروف قرأت کا حکم رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ان حدیثوں کو بھی سامنے رکھنا چاہیے جن میں کہا گیا ہے کہ قرآن سات لہجوں میں نازل ہوا ہے۔ ترمذی کی روایت ہے :

عن ابی بن کعب قال لقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیل فقال یاجبرئیل انی بُعِثْتُ الی امۃٍ اُمّیّینَ منھم العجوز والشیخ الکبیر والغلام والجاریۃ والرجل الذی لم یقرأ کتاباً قط قال یا محمد! ان القرآن اُنزل علی سبعۃِ احرف[9]

ابن کعب سے روایت ہے کہ حضورؐ نے ایک ملاقات میں حضرت جبرئیلؑ سے فرمایا کہ میں امی قوم میں بھیجا گیا ہوں جس میں بوڑھے بچے اور باندی غلام اور ایسے لوگ بھی ہیں جنھوں نے کبھی کوئی کتاب نہیں پڑھی۔ اس پر جبرئیلؑ نے کہا: قرآن سات لہجوں میں نازل ہوا ہے۔

ہشام بن حکیمؓ اور حضرت عمرؓ کی مختلف قرأتوں کو حضورؐ نے صحیح قرار دیتے ہوئے فرمایا: ان ھذا القرآن انزل علی سبعۃ احرف فاقرؤا ما تیسر منہ[10] (یہ قرآن سات لہجوں میں اُترا ہے جس میں آسان ہو پڑھو) علامہ محمد طاہر پٹنی (م ۹۸۶ھ - ۱۵۷۸ء) "سبعۃ احرف" کی تشریح کرتے ہیں کہ "اس کا تعلق بولنے کے طرز اور لہجے سے ہے جیسے ادغام یا اس کا ترک تفخیم وغیرہ قرأت کی صورتیں۔ عربوں کے لہجے مختلف تھے اس لیے آپؐ نے ان کی رعایت کی اور انھیں اپنے آسان طرز پر پڑھنے کی اجازت دے دی۔ لیکن قرآن کے تحریری متن کے لیے قریشی لہجے کو متعین کر دیا۔ طحاوی کہتے ہیں کہ یہ سات لہجے قبائلی زندگی میں تھے بعد میں عرب ترقی کرکے اب قرآن کے قریشی لہجے تک آگئی ہے اور یہی لہجہ مستند سمجھا جاتا ہے"[11]

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ "عبدالرحمٰن بن سلمیؓ کی روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، زیدبن ثابتؓ اور مہاجرین و انصار کے قرآنی لہجے ایک تھے۔ ابن عبا

نے کتاب المصاحف میں تصریح کی ہے کہ ان کا اختلاف الفاظ اور ہجی میں نہ تھا بلکہ لہجوں میں تھا۔[۲] مستشرقین عام طور پر حضرت عثمانؓ کے لقب 'جامع القرآن' کو غلط معنوں میں پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن کی تدوین انھی نے کرائی اور انھوں نے قرآن کے اختلافی نسخوں کو ختم کر دیا حالانکہ حضرت عثمانؓ نے صرف یہ کیا کہ قرآن کو لغت قریش کے مطابق لکھوا کر بلاد اسلامیہ میں شائع کرا دیا۔ مکمل قرآن خود حضور کی زندگی میں لکھا جا چکا تھا۔[۳] قسطلانی شارح بخاری لکھتے ہیں: "وقد کان القرآن کلہ مکتوبا فی عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم لکن غیر مجموع فی موضع واحد" (قرآن عہد نبوی میں لکھا جا چکا تھا لیکن ایک جگہ جمع نہیں ہوا تھا۔)

سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے اتقان میں حارث محاسبی کا قول نقل کیا ہے کہ:

"المشہور عند الناس ان جامع القرآن	لوگوں میں مشہور ہے کہ حضرت عثمانؓ جامع القرآن
عثمان ولیس کذالک انما حمل عثمان الناس	ہیں، یہ صحیح نہیں بلکہ حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو ایک
علی القراءۃ لوجہ واحد"	طرز پر قرآن پڑھنے پر جمع کیا۔

سر ولیم میور لکھتے ہیں: "کوئی جزء، کوئی فقرہ، کوئی لفظ ایسا نہیں سنا گیا جو جمع کرنے والوں نے چھوڑ دیا ہو اور نہ ایسے الفاظ پائے جاتے ہیں جو اس مسلّم مجموعے سے اختلاف رکھتے ہوں۔ اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ ان کا تذکرہ ان احادیث میں پایا جاتا جن میں آنحضرتؐ کے اقوال و افعال کی نسبت چھوٹی چھوٹی باتیں بھی محفوظ رکھی گئی ہوں۔"

جہاں تک قرآن کی تعلیمات کا ذکر ہے مصنف نے اس کے ساتھ کچھ انصاف کیا ہے اسی ضمن میں لکھتے ہیں:

"مسلمان موت سے نہیں ڈرتا اس لیے کہ وہ جنت کا دروازہ ہے۔ صبر و توکل اس کے لیے لازمی ہیں۔ وہ عزم و ہمت کے ساتھ زندگی کی دشواریوں اور آزمائشوں میں داخل ہوتا ہے اور ہر دم خدا پر بھروسہ رکھتا ہے۔ اس سے تو انکار کوئی متعصب شخص ہی کر سکتا ہے کہ ان اقدار نے پہلے بھی اعلیٰ کردار اور دیانت دار لوگ پیدا کیے ہیں اور آج بھی کر رہے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ دوسرے مذاہب کی طرح اسلام بھی مسلم معاشرے کو اصول کا پابند نہیں رکھ سکا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعد کی صدیوں کے علما ہی اسلامی معاشرے کے زوال

اضمحلال کے ذمہ دار ہیں خاص طور سے وہ جنھوں نے اپنے من مانے عقائد و نظریات ایجا کیے جنھیں پیغمبرؐ یقیناً رد کر دیتے۔" ۶۴-۶۵

لیکن اس کے مصنف کو عورتوں کے ساتھ قرآن کا رویہ پسند نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"قرآن میں عورتوں کو مردوں کی کھیتیاں کہا گیا۔ اسی طرح عقد کے لیے نکاح کا لفظ استعمال ہوا جو فعل ہم بستری کے لیے وضع ہوا ہے۔ اسی طرح شادی کا اولین مقصد افزائش نسل قرار دیا گیا ہے۔ مردوں کو عورتوں کے برخلاف طلاق کا حق دیا گیا ہے۔ اسی طرح عورت کو مارنے کی اجازت ہے۔ اس طرح اسلامی اور مسیحی دنیا میں بڑا فرق ہو جاتا ہے۔ اگرچہ مسلمانوں میں بھی اب روشن خیالی پیدا ہو چلی ہے۔" ۷۱-۷۲

اس سلسلے میں کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ ہر زبان میں اسلامی طرزِ معاشرت پ کتابیں موجود ہیں[۱۴]۔ مصنف نے یہاں جو اعتراضات کیے ہیں انھیں صرف لفظوں کا پکڑ لینا کہہ سکتے ہیں۔ 'حرث' قرآن میں موقع ذم میں نہیں آیا بلکہ تخلیق Creation کے ایک رمز Symbol کے طور پر آیا ہے۔ اسی طرح 'نکاح' عربی میں عام طور پ فعل ہم بستری کے بجائے 'عقد' و 'ازدواج' کے معنوں میں مستعمل رہا ہے۔ اسلام نے شادی کا اولین مقصد کہیں متعین نہیں کیا بلکہ ایک بڑا مقصد 'بقائے نسل' کو قرار دیا ہے مگر کسی بھی نیک مقصد سے انکار نہیں کیا ہے۔ اسلام نے عورتوں کو خلع کا حق دے کر اسے بھی مجبور کے بجائے با اختیار بنا دیا ہے۔ رہا ضرب و تہدید کا سوال تو وہ ایک آخری چارۂ کار ہے اور مرد کی صواب دید اور ذاتی حالات پر منحصر ہے کوئی اٹل حکم نہیں۔

یہاں مصنف نے 'جہاد' کے تصور کا خوب مذاق اڑایا ہے اور کہا ہے کہ "وقتاً فوقتاً یہ صدا اٹھتی ہے اور برطانیہ کے خلاف بھی دو بار مصنف کی زندگی ہی میں اٹھ چکی ہے لیکن عملاً وہ ایک حرفِ معطل Dead · letter ہے۔ یوں تو ہر غیر مسلم سے جب تک وہ جزیہ نہ ادا کرے جہاد کا حکم ہے۔ لیکن آج کسی مغربی طاقت کے خلاف جہاد۔ مقامی مسلح مزاحمت کی صورت میں ناممکن ہے اور وہ جہاد جو کسی غیر مسلم طاقت سے مل کر کیا جائے کسی طرح جہاد نہیں[۱۵]۔" ۷۲

یہاں پہنچ کر مصنف نے پھر وہی پرانا راگ چھیڑا ہے کہ "قرآن کی تعلیمات پیغمبر نے وقت ورحالات کو سامنے رکھ کر پیش کی تھیں۔ ۷ ویں صدی کے لیے آج کی صدی تو ایک ان دیکھا واب تھی پھر اس کا اطلاق آج کے حالات پر کیسے ہو سکتا ہے؟ مثال کے طور پر قرآن میں ن بھر کے روزے کا ذکر ہے لیکن قطب شمالی کے علاقے Arctic circle میں یہ ونکر ممکن ہے جہاں گرمیوں میں سورج غروب ہی نہیں ہوتا۔" ۴۳

مستشرقین کا انداز عجیب ہے کہ اگر اسلام کے محاسن کا ذکر ناگزیر ہے تو اُسے ے دھیمے اور پست لہجے میں کہہ کر گزر جائیں گے لیکن محاسن و معائب دونوں کے تذکرے ے قاری پر یہ اثر ڈالنا مقصود ہوتا ہے کہ مصنف حقیقت نگار اور منصف مزاج ہے۔ ہمارے منف بھی اس باب کے آخر میں قرآن کے بارے میں یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ: "قرآن لمی ادبیات میں سے ایک ہے جس کا کوئی ترجمہ اصل کی خوبیوں کا حامل نہیں ہو سکتا۔ توازن و ترنم کا ایک خاص حسن اور وہ زیر و بم Cadence رکھتا ہے جو کانوں کو ملا لگتا ہے۔ بہت سے عیسائی عرب اس کا کھلا اعتراف کرتے اور بیشتر عربی داں اس ت کو تسلیم کرتے ہیں۔ جب وہ ترتیل سے پڑھا جاتا ہے تو سامع پر خواب آگیں Hypnotic ڈالتا ہے اور بعض اوقات اس کی انوکھی نحوی ترکیب اور ناگوار Repellent مضامین گوارا بن جاتے ہیں۔ اس کی زبان کی شیریں موسیقی نے تنقیدی آوازوں کو خاموش کر رکھا ، اور اسی نے اعجاز قرآنی کے عقیدے کو Dogma کو پیدا کیا ہے لیکن یہ واقعہ ے کہ عربی لٹریچر میں نظم ہو یا نثر اس جیسی بلند، وسیع اور زرخیز Fecund کوئی کتاب ہں جو اس کے مقابل میں آسکے۔" ۴۳، ۴۴

(باب ۴) "اسلامی سلطنت"

مصنف کا کہنا ہے کہ "اسلام کے آغاز میں رومیوں Byzantine کی سابق بلی رعایا بھاری ٹیکسوں اور کلیسا کی سخت گیریوں کے سبب ان سے نفرت کرتی تھی اور ہں بیرونی حملہ آور اور غیر ملکی لگتی تھی۔ اسی طرح ایرانی حکومت کی رعایا بھی زرتشتی نظام کے

خلاف سر اٹھائے رہی لیکن اسے طاقت کے بل پر کچل دیا جاتا تھا۔ اس صورت حال میں یہ دونوں حکومتیں کسی نئے دشمن کے مقابلے سے عاجز تھیں اور ان کی سرحدی رعایا کی ہمدردیاں عربوں کے ساتھ تھیں۔ وہ ان حکومتوں کی چکی میں سالہا سال سے پستے چلے آ رہے تھے۔ اس لیے ان سے نجات کے طالب رہتے تھے۔ مسیحیت کوئی ٹھہرنے والی طاقت نہیں رہ گئی تھی اس لیے ان دونوں ملکوں کے عوام نے عربوں کا ہنسی خوشی استقبال کیا"۔ (۸۰)

مصنف نے اس کے بعد فتنۂ ارتداد پر روشنی ڈالتے ہوئے حضرت عثمانؓ کو جنگ سے ڈرنے والا بتایا ہے اور کہا ہے کہ ان کی خلافت میں مدینے کے لوگوں کی امیدیں پوری نہیں ہوئیں اور اپنی کنبہ پروری کی وجہ سے انھیں بغاوت کا سامنا کرنا پڑا اور شہید کیے گئے (۸۱) یہاں مصنف کے جواب میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ انھوں نے گھسے پٹے اعتراضوں کو دہرایا اور پھر عجمیوں اور موالی کے ساتھ ناانصافیوں کو شعوبی تحریک کے ابھرنے کا سبب بتایا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اکا دکا عباسیوں کے علاوہ سب کو شہرۂ آفاق ظالم اور بدکار بتایا ہے تاہم رعایا کی بے مثال خوشحالی اور علوم وفنون کی ترقی کا بھی اعتراف کیا ہے (۸۲) اس باب کا خاتمہ اس عبارت پر ہوتا ہے جو حقیقت پسندی نہیں کہی جا سکتی کہ" ادھر پانسو سال سے عرب جمود کا شکار رہے اور ان میں کوئی تخلیقی ادب و فکر کا نمایندہ نہیں پیدا ہوا اور وہ اس وقت تک بیدار ہی نہیں ہوئے جب تک کہ مغربی اقوام مشرق میں نہ آ گئیں"۔ (۸۳)

باب (۵) "فقہ وقانون"

اس باب کے شروع میں مصنف نے حدیث سے بے اعتمادی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ کہہ کر کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ "حدیث کو آنحضرتؐ نے خود مرتب کرایا تھا اور کچھ ہیں کہ انھوں نے اس سے منع کیا تھا"۔ آخر میں فیصلہ دے دیا ہے کہ حدیث کی تدوین دور میں ہوئی (۸۹) آگے لکھا ہے کہ" اہلِ نحو میں حدیث کو غیر مستند کہنے کی جرأت تو نہ تھی انھوں نے حدیث میں نحوی غلطیاں نکالیں جس کا مطلب یہ تھا کہ ایسی زبان آنحضرتؐ بول سکتے تھے لہذا یہ حدیث ہی غیر مستند ہے .... البتہ کچھ حدیثیں اہلِ زبان کے معیار

ری اترتی ہیں" (۹۲) گویا مصنف کے یہاں حدیث کا سارا ذخیرہ زبان و بیان کے میار سے فروتر ہے حالانکہ علمائے عربیت کا اتفاق ہے کہ قرآن کے بعد حدیث کی زبان ہی ستند ترین ہے۔ مصنف نے یہ بھی کہا ہے کہ حدیث و فقہ کے اصلی اور قدیم نسخے ضائع ہوگئے ر ہمارے ہاتھوں میں بعد کے نسخے آئے لیکن مصنف نے اس کی کوئی دلیل نہیں دی۔ نھوں نے اسلامی قانون کے ذخیرے کو یہ کہہ کر غیر مستند قرار دینے کی کوشش کی ہے کہ قول ابن اسحاق 'مدینہ سنت کا گھر تھا'، لیکن اسلامی سلطنت میں ہر جگہ کو مدینے کی ہنمائی حاصل تھی اس لیے عقل و قیاس اور رائے کی بنیاد پر قانون سازی ہوئی۔ ۹۴

اسی باب میں ایک جگہ کہا گیا ہے کہ اجماع سے قرآن و حدیث کے بعض احکام بھی منسوخ کیا جاتا رہا ہے لیکن اب اس سے کام نہیں لیا جا رہا ہے (۱۰۱) یہ معلوم نہیں ایسا کب ہوا۔ مصنف نے کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔

باب (۶) "اسلامی فرقے"

اس باب میں خوارج، مرجئہ، شیعہ، اسماعیلیہ کے تعارف کے بعد معتزلہ کا تعارف س طرح کرایا گیا ہے کہ " انھیں "تجدد پسند" **Modernist** کہا جاسکتا ہے نھوں نے قرآن کی روایتی تفسیر و تعبیر کو رد کر دیا اور راسخ العقیدہ اسکول سے بھی اپنا ناتا وڑ لیا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ وحی کو عقل کی روشنی میں جانچنا چاہیے" (۱۲۵) لیکن جو لوگ معتزلہ کے عقائد سے واقف ہیں، وہ ان کے اس تعارف میں خاصا مبالغہ پاتے ہیں[1]۔ اس کے بعد مصنف نے فرقۂ احمدیہ کے بارے میں لکھا ہے کہ 'قادیانی مرزا غلام احمد کو پیغمبر سمجھتے ہیں لیکن لاہور کی احمدی جماعت انھیں ایک مصلح سمجھتی ہے۔ قادیانیوں کے خاص خاص قائد حسب ذیل ہیں:

۱) قرآن کی کوئی آیت منسوخ نہیں اور اگر ہے تو وہ غلط تفسیر کا نتیجہ ہے۔ (۲) جہاد منسوخ ہے۔ (۳) ختم نبوت سے انکار۔ (۴) وفات مسیح کا دعویٰ۔ (۵) جہنم ابدی نہیں۔ (۶) قتل مرتد ضروری نہیں۔ (۷) بدعت قابل سزا جرم ہے، بزرگان دین کی حد سے زیادہ تعظیم خدا کے

حق میں مداخلت ہے۔ (۸) اجماع صرف صحابہؓ کا حق تھا۔ (۹) وحی کا سلسلہ جاری رہ سکتا ہے۔ (۱۰) مرزا صاحب کو مسیح موعود و مہدی سمجھنا قادیانی عقیدے کا لازمی جزو ہے۔ (۱۱) مذہب میں قانون سے زیادہ روحانیت کی اہمیت ہے' قادیانی کے لیے کسی فقہی مذہب کا پیرو ہونا ضروری نہیں۔ (۱۲) علمائے سلف کی قرآنی تفسیر کو ماننا ضروری نہیں۔ نمبر ۲، ۳ اور ۱۰ مسلمانوں کے روایتی مذہب کے مطابق کفر میں داخل ہیں۔ سری نگر میں مسیح کی قبر کہی جاتی ہے لیکن وہاں کوئی قبر نہیں۔ (۱۲۷)

باب (۷) "فلسفہ اور عقائد"

مصنف نے لکھا ہے کہ مامون کے عہد میں افلاطون، ارسطو کا فلسفہ اور نو افلاطونی فلسفہ مسلم مفکرین کے یہاں بہت مقبول تھا اور عقائد کی فلسفیانہ تعبیر کے لیے اسی کو اپنایا گیا۔ اس کے بعد مصنف نے معتزلہ اور اشاعرہ کے کلامی مباحث کی تفصیل دی ہے پھر امام غزالی کا ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں: "فلسفے کی پرزور مخالفت اس وقت شروع ہوئی جب غزالی نے 'تہافۃ الفلاسفہ' لکھی جو ایک بڑے کام (احیاء علوم الدین) کا مقدمہ تھی۔ قرون وسطیٰ میں یہ کتاب عربی اور لاطینی ترجمہ میں بہت عام تھی اور اس میں ۲۰ ابواب کے تحت فلاسفہ کی کمزوری دکھائی گئی۔ یہ کتاب عرب فلسفہ کی معراج تھی۔ اس کے بعد کوئی تخلیقی چیز نہیں لکھی گئی بلکہ صرف شرح و ترجمہ کا کام ہوا تا آنکہ ابن رشد **Averroes** متوفی ۱۱۹۸ء نے 'تہافۃ التہافۃ' لکھی جسے ہم کافی سمجھ سکتے ہیں۔

غزالی نے زیادہ تر عالم کے حدوث و قدم سے بحث کی ہے اور فلاسفہ کے اس نظریے کا جواب دیا ہے کہ مادۂ عالم یا تو قدیم ہے یا اگر حادث ہے تو خدا کی قدامت کے ساتھ اس کا ربط کیسے ممکن ہے؟ غزالی نے اس کا جواب وہی دیا جو سینٹ ٹامس اکوئناس نے دیا تھا کہ ہمیں ارادۂ خداوندی کی قدامت اور اس ارادے کے معروض کی قدامت میں فرق کرنا ہوگا! سینٹ ٹامس کے الفاظ میں: "زمانۂ قدیم ہی میں خدا نے تخلیق عالم کا ارادہ کیا لیکن اس نے اپنے بارے میں ایسا ارادہ نہیں کیا' ابن رشد کا کہنا ہے کہ 'اگر ارادۂ الٰہی کے وقت زمانے کا

مل تھا تو وہ شئے حادث ہوگی۔ ساری خرابی کی جڑ یہ ہے کہ ارادۂ الٰہی کو ارادۂ انسانی پر قیاس یا گیا۔ صحیح یہ ہے کہ عالم ارادۂ الٰہی کا فطری بہاؤ اور ظہور ہے، لیکن غزالی اور شہرستانی غیرہ کا کہنا ہے کہ اگر عالم کو حادث نہیں مانا جائے تو ازل کا سلسلہ کہاں ختم مانا جائے؟ یہاں نلف رائیں ہوسکتی ہیں لیکن مصنف کو ابن رشد کی رائے پسند ہے کہ ابدیت میں زمان کا لسلہ ختم نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ابدی زمان ختم ہوگیا۔ (۱۳۶-۱۳۹)

اس کے بعد قانون علت معلول سے بحث کی ہے اور اشاعرہ کا یہ مسلک لکھا ہے کہ دمی کے فعل کے وقت خدا کا ارادہ بھی ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ ۱۴۱

مصنف کا یہ باب بہت کم زور اور تشنہ ہے۔ مسلم فلاسفہ میں صرف غزالی اور ابن رشد ے چند مباحث کا ذکر آیا ہے۔ حالانکہ کندی، فارابی، ابن سینا، علمائے متکلمین اور معتزلہ ر اس کے ساتھ امام رازی، ابو حیان توحیدی، ابن تیمیہ اور ابن عربی اور اخیر میں حضرت ہدد اور شاہ ولی اللہ جیسے مفکرین کے خیالات سے بحث ہوسکتی تھی۔ اور فلسفیانہ مباحث ں توحید، رسالت اور آخرت کو موضوع گفتگو بنایا جاسکتا تھا۔

دوسری بات یہ کہ یہ مجموعی تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ عیسائی متکلمین ہی کے ابات کو مسلم متکلمین نے بھی دُہرایا حالانکہ اسے سب تسلیم کرتے ہیں کہ امام غزالی کی "تہافۃ" اتی اندازِ فکر سے بالکل الگ چیز تھی۔ اور امام ابن تیمیہ نے بھی "الرد علی المنطقین" میں ہدانہ انداز اختیار کیا تھا۔

باب (۸) "تصوّف و معرفت"

اس میں مصنّف کا رجحان یہ ہے کہ مسلمان نام کے جتنے صوفی گزرے ہیں ان کے لات کو اسلامی تصوّف قرار دے دیا جائے۔ چنانچہ وہ بے تکلّف صوفیہ کے شطحیات اور ہدانی باتوں کو معرفت کے نمونے کے طور پر دکھلاتے گئے ہیں۔ ان کے یہاں وحدۃ الوجود، الحق اور سبحانی ما اعظم شانی جیسے دعوے بھی اسلامی تصوف کے مستند عناصر ہیں۔ مصنّف نہ شعوری طور پر تصوّف کے اس اسلامی اسکول کو نظر انداز کیا ہے جو معرفت کو شریعت سے

الگ نہیں سمجھتا۔ اور جسے صحیح اسلامی تصوف کہا جا سکتا ہے۔ اور جس کو حدیث میں "احسان" کہا گیا ہے۔ مصنف نے ایک جگہ حلاج کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ تجسیم کے قائل تھے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے پر حضرت عیسیٰ کو عظمت انسانی کی مثال سمجھتے تھے؛ اور زیادہ تر صوفیہ کی طرح وہ بھی صوفیہ کو انبیا سے برتر سمجھتے تھے اور ان کے لیے وحی ذاتی کے قائل تھے۔ (۱۴۵، ۱۴۶) معلوم نہیں کہ یہ زیادہ تر صوفیہ کون تھے جو صوفی کو نبی سے برتر سمجھتے تھے۔

ایرانی صوفی ابوسعید (م ۱۰۴۹ء) کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ 'طالبان معرفت کے لیے شریعت بیکار ہے اور یہ کہ وہ اپنے مریدوں کو مکّہ جانے اور حج کرنے کی اجازت نہیں دیتے تھے اور درویشوں کو اذان اور نماز کے لیے 'شغل رقص' میں خلل اندازی سے منع کرتے تھے۔ ۱۴۷

مصنف لکھتا ہے کہ 'صوفیہ کے یہاں جو خدا کے ساتھ ربط نہاں کی کوشش ملتی ہے وہ مسیحیت سے مستعار معلوم ہوتی ہے۔ ۱۴۹۔ گویا خدا طلبی صرف مسیحیت ہی کا حصہ ہے؟

مصنف نے ابن عربی کے ذیل میں لکھا ہے کہ میڈرڈ کے پروفیسر Asin نے اپنی علمی تحقیقات سے ثابت کر دیا ہے کہ دانتے پر ابن عربی کا اثر پڑا ہے اور اسے اب تاریخ ادبیات یورپ میں بھی مسلّم سمجھا جاتا ہے۔ ۱۵۰۔ بعض مشاہیر صوفیہ کی یہ خصوصیت بتائی گئی ہے کہ ان کے ہاں مذہبی فرق و امتیاز مٹ گیا تھا۔ جیسے ابن عربی نے اپنے اشعار میں لکھا ہے کہ ان کا دل زائروں کا کعبہ بھی ہے اور بتوں کا گھر بھی الخ اور ان کے ایک شاگرد کا کہنا تھا کہ قرآن کی توحید اور شرک Polythism ایک ہے۔ ۱۵۱۔ شاعرانہ انداز بیان سے علمی استدلال کرنا رائی کو پہاڑ بنا دینے ہی کا مرادف ہے۔ اخیر میں مصنف نے اعتراف کیا ہے کہ دوسرے مذاہب کے مقابلے پر اسلام میں تصوّف کے موضوع پر بہت قابلِ قدر اور متنوّع لٹریچر موجود ہے۔ ۱۵۲۔

باب (۹) "اسلام عصر حاضر میں"

مصنف کی تحریر کا رنگ اس باب میں بھی حقیقت پسندانہ اور گہرا نہیں۔ وہ طاقتیں

جیسے تجدد پسندوں کے خیالات کی بڑی عاجلانہ اور عامیانہ پذیرائی کرتے نظر آتے ہیں۔ مشرقِ وسطیٰ کے ایک تجدد پسند کے اس قول کو کہ 'روزہ فرض نہیں' وہ حقیقت پسندی سمجھتے ہیں، یورپین ڈریس کے استعمال کو شریعت کی خلاف ورزی قرار دے کر اسے تجدد اور زمانے سے قریب ہونا کہتے ہیں، لیکن انھیں یہ نہیں معلوم کہ اسلام نے کسی قوم کے مخصوص شعار اور مذہبی لباس کے استعمال سے منع کیا ہے اور یہ حکم ہر قسم کے لباس پر عائد نہیں ہوتا۔ مصنف نے مستشرقین کے حسبِ معمول تجدد پسندی کے سلسلے میں سرسید اور امیر علی کے نام لیے ہیں اور یہ بھی لکھا ہے کہ وہ تعددِ ازدواج 'پردہ' غلامی کی نفی کے ساتھ قرآن کو رسول اللہؐ کی تصنیف سمجھتے تھے (۱۶۰) انھوں نے لکھا ہے کہ "بہت سے مسلمان اب حضرت مسیح کو 'ابن اللہ' بھی ماننے لگے ہیں۔" گویا یہ بھی عصرِ حاضر کا تقاضا اور 'روشن خیالی' کا فطری مطالبہ ہے؛

مصنف لکھتے ہیں کہ "ہندوستانی اسلام کی ایک ممتاز شخصیت اقبال کی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں پر ان کا جو بھی اثر پڑا ہو لیکن اس میں شک ہے کہ ان کی اسلام کی تشکیلِ نو **Reconstruction** کی پذیرائی بھی اسی طرح ہوئی۔ جب وہ تفصیل میں جاتے ہیں تو ان کا رویہ بڑا واضح معلوم ہوتا ہے مگر جب عام اصول پیش کرتے ہیں تو ہمارے سامنے ایک صوفی اور شاعر آجاتا ہے۔ مگر ہمارے لیے یہ دیکھنا آسان ہوگا کہ ان کے خیالات کا عملی نتیجہ کیا ہوا۔ یہ ماننا ضروری نہیں کہ ان کا کام غزالی کی احیاء العلوم سے مشابہ تھا۔ احیاء العلوم ایک مسلمان کے ایمان و عمل کی ایک منظم ترجمانی اس کی باغی زندگی، اس کی بلند خیالی، اور انتہائی دلکشائی کا نمونہ تھی۔" ۱۶۱

پروفیسر گب کی کتاب **Modern Trends in Islam** سے اقبال کی تعلیمات کا یہ خلاصہ نکالا ہے کہ "ان کی رائے تھی کہ مسلمانوں کو ماضی سے بالکل کٹے بغیر یورپ کی ترقی سے سبق لینا چاہیے لیکن جب اقبال اپنے کو اس مہم کے لیے آمادہ کرتے ہیں تو عملی دنیا سے ہٹ کر بلند صوفیانہ خیالات میں کھو جاتے اور کچھ جدید فلاسفہ کے ہم آواز ہو جاتے ہیں۔ وہ آرتھوڈاکس اسلام سے اس وقت الگ ہو جاتے ہیں جب

وہ کہتے ہیں کہ قرآن کی تعلیم ہے کہ انسانی خودی تخلیقی آزادی رکھتی ہے وہ تخلیق آدم کی تعبیر آج کے جدید عیسائیوں کی طرح کرتے ہیں کہ نزول آدم جبلت سے خودی کی طرف آنا ہے جو رد و قبول کا شعور رکھتی ہے۔ وہ مسئلہ تقدیر کو انسان کی اخلاقی توہین کہتے ہیں" ۱۶۱۔ لیکن اقبال کے اس بیان اور اسلامی عقیدے میں کوئی تضاد نہیں۔ وہ نزول آدم کو بھی مانتے ہیں اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ جنت کی فضا سے دنیا کی طرف وہ بیدار شعور اور پختہ خودی کے ساتھ آئے۔ اسی صلاحیت کے لیے قرآن نے کہا ہے کہ ہم نے انسان کو دونوں راستے دکھائے ہیں وھدینٰہ النجدین۔ اسی طرح وہ تقدیر کے منکر نہیں بلکہ اس پر توکل اور اس کی وجہ سے بے عملی سے نالاں ہیں۔ اقبال کے بعد ترکی کے ضیا گوک الپ کا مختصر ذکر آیا ہے پھر محمد اشرف صاحب کے رسالہ 'اسلامک لٹریچر' اور منکرین حدیث کے اعتراضات کو پھیلا کر پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اپنے ہم سبق مسٹر Anderson (انڈرسن[۱۸]) کے حوالے سے لکھا ہے کہ عالم اسلام میں آج تک شریعت کو زمانے کے لیے قابل قبول بنانے کی کوشش ہو رہی ہے اور فقہ کے تمام مذاہب کے اشتراک پر بھی کام ہو رہا ہے اور تلفیق سے بھی کام لیا جا رہا ہے۔

ان قانونی تبدیلیوں کے جائزے کے بعد مصنف نے اس موضوع سے ہٹ کر آنحضرتؐ کے تعدد ازواج، اور کافروں سے عمومی حکم قتال، اور اس قسم کی غیر متعلق بحثیں شروع کر دی ہیں۔ آخر میں اسباب زوال امت کے سلسلے میں تقدیر پر توکل، عورتوں کا درجہ کم تر ہونا، ائمہ و علماء کی اندھی تقلید، صحت مند تشکیکی روح کا فقدان، عوامی اخلاق کی پستی دکھائی ہے اور لکھا ہے کہ 'یہ وقت ہی بتائے گا کہ مسلم معاشرے میں علماء کی فتح ہوتی ہے یا آزاد خیالوں کی۔ ۱۹۳۔

باب (۱۰) 'اسلام کا تعلق مسیحیت سے'

یہ کتاب کا آخری باب ہے اس میں بعض اسلامی عقائد کی مسیحی عقائد سے مطابقت

دکھائی گئی ہے اور حضرت مسیح کے بارے میں قرآنی آیات سے استدلال کیا گیا ہے لیکن لفظ "توفی" کو "موت" کے لیے عام بتایا ہے اور وفات مسیح کے عقیدے پر زور دیا ہے الانکہ خود مسیحیوں میں ایک فرقہ حیاتِ مسیح کا قائل رہ چکا ہے۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی لکھتے ہیں: "یہ عقیدہ نو ایجاد نہیں خود مسیحیوں کا ایک قدیم فرقہ باسلیدیہ **Basilides** کے نام سے گزرا ہے (بانیٔ فرقہ کا سالِ وفات سنہ ۱۴۰ء ہے) وہ اسی عقیدے کا قائل تھا کھلم کھلا کہتا تھا مصلوب حضرت مسیح نہیں ہوئے بلکہ شمعون کرینی ہوا ہے"[19]

قرآن میں حضرت عیسیٰ کو "روح منہ" اور کلمۃ اللہ کہا گیا ہے۔ مصنف نے اس کی ئید میں سینٹ پال **St. Paul** کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مسیح دوسرے آدمی ہیں خدا کے فوری عمل کے نتیجے میں تخلیق ہوئے یعنی اس کی سانس سے پیدا ہوئے، نہ کہ انسانی اسل و توالد کے ذریعہ"۔ ۱۹۶۔

مصنف نے بڑی کوشش کی ہے کہ عیسائیت کو عظمت کے اعتبار سے اسلام کے برابر لا کھڑا ا جائے۔ لیکن جہاں تثلیث کا سوال آگیا ہے وہاں جھلا کر کہا ہے کہ اشاعرہ بھی تو خدا کی صفات اس کی ذات کا حصہ مانتے ہیں اور دوامی طور پر انھیں قائم بالذات کہتے ہیں۔ لیکن مصنف ے اشاعرہ کے اس قول کی تشریح نہیں کی۔ صفات باری کا تعلق ذات باری سے لاعین و غیر کا ہے یعنی وہ اگر عین ذات نہیں تو غیر ذات بھی نہیں۔

مصنف نے لکھا ہے کہ "ایک وہ دن بھی آئے گا جب مسلم اور مسیحی اپنے ان مشترکہ خیالات وجہ سے ایک دوسرے کو شک اور نفرت کی نگاہ سے دیکھنا چھوڑ دیں گے"۔ یہ کام مذہب انتخابی تحریک کے ذریعے انجام پاسکے گا۔ ابھی سال دو سال پہلے کی بات ہے کہ کرسمس کے قع پر عرب لیگ کے سکریٹری جنرل عبدالرحمٰن عزام پاشا نے اپنے پیغام میں کہا تھا کہ "کرسمس یا کے لوگوں کو امن و محبت کے اصول یاد دلائے گا جن کی مسیح نے تعلیم دی تھی، عرب اپنے ن مسیحی بھائیوں کو خصوصاً یاد رکھیں گے جو جہدِ آزادی میں ان کے دوش بدوش شریک تھے"۔ ۱۹۹۔

ی عبارت پر کتاب کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اخیر میں ایک دو باتوں کی طرف اور یہاں توجہ دلانا روری ہے۔ مصنف نے ہجرتِ نبوی کا ترجمہ ہر جگہ **Migration** کی جگہ **Flight**

سے کیا ہے جو بھاگنے اور فرار ہونے کے معنوں میں آتا ہے ـــــــ فرہنگ میں جہا کے معنی تمام غیر مسلموں سے 'لڑنا' لکھے ہیں، اس کی سند معلوم نہیں ان کو اسلام کی کس کتاب سے ملی ہے۔

حوالہ جات:

۱۔ المبشرون والمستشرقون فی موقفهم من الاسلام۔ (ص ۲۳) ازہر یونی ورسٹی پریس۔ گیوم کی دوسری کتاب 'لائف آف محمدؐ' آکسفرڈ سے ۱۹۵۵ء میں شائع ہوئی تھی۔ آکسفرڈ ہی سے ۱۹۴۲ء میں ا اور کتاب 'ٹریڈیشنز آف اسلام' بھی شائع کی تھی۔

۲۔ مصنف کا اشارہ سورۂ اعراف کی اس آیت کی طرف ہے: وَاذْكُرُوْٓا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاۗءَ مِنْۢ بَعْدِ عَ وَبَوَّاَكُمْ فِي الْاَرْضِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْ سُهُوْلِهَا قُصُوْرًا وَّتَنْحِتُوْنَ الْجِبَالَ بُيُوْتًا، مولانا عبدالما صاحب دریابادی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "عادیوں کی طرح ثمودی بھی بڑے صناع، سنگتراش ا اپنی تعمیرات کے لیے مشہور ہوئے ہیں اور جب ان صنعتوں اور صناعیوں میں اتنے بڑھے ہوئے تھے لازمی ہے کہ جن علوم وفنون پر یہ صنعتیں مبنی ہیں یعنی ریاضی، ہندسہ، انجینئری، ان میں سب ہی نہایہ ممتاز و بلند پایہ ہوں" (تفسیر ماجدی ۲/۵۴۷۔ طبع لکھنؤ)

۳۔ تدمر کے کھنڈر صحرائے شام میں دمشق سے ۱۲۰ میل دوری پر دیکھے جاسکتے ہیں۔ اسی طرح وادئ موس Petra میں جس کے کھنڈر بحر میت اور خلیج عقبہ کے درمیان واقع ہیں۔ دلچسپ آثار ملے ہیں۔

۴۔ اور خود یہ حدیث بھی ضعیف ہے اگرچہ حاکم اور ذہبی نے صحیح بتایا ہے لیکن ابن حجر نے تقریب میں اور ا کثیر نے البدایہ والنہایہ (۲/۲۸۷) میں اور مورخ بحری (۲/۳۴) نے اس کو ضعیف ہی سمجھا ہے۔ ا روایت میں آپؐ نے فرمایا: لا تسألنی باللات والعزیٰ شیئاً فواللّٰہ ما ابغضت شیئاً قط بغ (ابن ہشام ۱/۱۹۶) مجھ سے لات وعزیٰ کے بارے میں کچھ نہ پوچھو۔ بخدا میں نے ان سے بڑھ کر کسی شے بُرا نہیں سمجھا۔"

۵۔ مصنف نے لکھا ہے کہ ابن اسحاق کو شیعوں سے یقینی ہمدردی تھی ص ۳۲۔ ابن حجر وغیرہ عام حدیثوں میں ا کمزور سمجھتے ہیں لیکن مغازی میں انھیں امام قرار دیتے ہیں (تقریب التہذیب ۲/۱۴۴ طبع مصر) حافظ ذہبی نے لکھا ہے کہ سلف میں حضرت علیؓ سے لڑنے والوں پر جو تنقید کرتا اسے بھی شیعہ کہہ دیتے لیکن اسے آج کی اصطلاح میں ایسا نہیں کہا جاسکتا۔ (میزان الاعتدال ۱/۴)

جہاں تک بتوں کے نذرانے کا سوال ہے وہ آنحضرتؐ کے بارے میں بالکل غلط ہے۔ آپ اور آپ کا گھرانا اس سے بالکل بچا ہوا تھا۔ آپ نے گوشت صرف امتحاناً پیش کیا تھا۔ بخاری نے ابن عمرؓ سے اور امام احمد نے مسند (حدیث ۵۳۶۹) میں تخریج کی ہے لیکن صرف گوشت پیش کرنے کی تصریح ہے بُت پر چڑھاوے کی نہیں۔ البتہ نمبر ۱۶۴۸ پر سعید بن زید بن عمرو کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ اس کے بعد حضور نے ایسا گوشت نہیں کھایا۔ لیکن یہ مسعودی کے ضعیف الحافظہ ہونے کے بعد کی روایت ہے جب یزید بن ہارون نے ان سے یہ سُنا تھا" (فقہ السیرۃ، محمد الغزالی ۸۶)

۶۔ اصول الفقہ: محمد خضری بک ۲۶۰ (طبع ۱۹۳۳ء)

۷۔ علم اصول الفقہ، عبدالوہاب خلاف ۲۴ (طبع ہشتم کویت ۱۹۶۸ء)

۸۔ سنن ترمذی ۲/ ۴۷۶-۴۷۸ (طبع دہلی ۱۲۶۵ھ)

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ترمذی ۲/ ۴۷۹

۱۱۔ مجمع بحار الانوار ۸۶ (نول کشور لکھنؤ)

۱۲۔ مسند احمد بن حنبل ۲/ ۵۴ (طبع مصر)

۱۳۔ تفصیلی مباحث کے لیے ملاحظہ ہو مولانا گیلانی کی 'تدوین قرآن' اور مولانا اسلم جیراجپوری کی 'تاریخ القرآن'۔

۱۴۔ ملاحظہ ہو میری کتاب 'مسلم پرسنل لا اور اسلام کا عائلی نظام' کا باب آخر 'اسلام میں عورتوں کا مقام'۔

۱۵۔ یہ کسی طرح صحیح نہیں کہ ہر غیر مسلم سے بہرحال جہاد کا حکم ہے اور نہ یہ کہ جہاد میں کسی غیر مسلم سے مدد نہیں لی جا سکتی ہے اور نہ معاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

۱۶۔ علمائے اسلام نے فیصلہ کیا ہے کہ خطۂ معتدلہ کے دن کے اندازے سے ان علاقوں میں روزہ رکھا جائے گا۔ (ش۔ت)

۱۷۔ یہاں مولانا شبلی کا مضمون 'المعتزلہ والاعتزال' دیکھنا مناسب ہوگا۔

۱۸۔ موصوف کی زیارت ۱۹۶۴ء میں دار العلوم دیوبند میں ہوئی تھی اور انھوں نے مولانا فخر الحسن صاحب (استاذ دار العلوم) سے تعدد ازدواج، طلاق اور پردے کے متعلق پے درپے سوالات شروع کر دیئے تھے۔

۱۹۔ تفسیر ماجدی ۲/ ۱۵۰ (طبع دوم لکھنؤ)

اوّلینِ مغازی اور اُن کے مؤلّفین

(۵)

پروفیسر جوزف ہورووِتس

ترجمہ: نثار احمد صاحب فاروقی

ایک اور روایت، جس کا راوی مجہول[۲۱۶] ہے، یہ ہے کہ ہارون الرشید نے الواقدی کو بغداد کے مشرقی حصّے کا قاضی بنا دیا تھا۔ دوسری خبر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۱۸۷ھ میں قاضی تھا، یہ ہارون الرشید ہی کا عہد[۲۱۷] ہوا، مگر قدیم ترین تراجم میں اس کا حوالہ نہیں پایا جاتا۔ بس اتنا معلوم ہوتا ہے کہ المامون نے الواقدی کو المہدی کے لشکر کا قاضی بنا دیا تھا، یہ جگہ رُصافہ بھی کہلاتی تھی[۲۱۸] اور یہی بغداد سے جانب شرق واقع تھی[۲۱۹] مگر یہ سنہ ۲۰۴ھ کے اوائل کی بات ہے[۲۲۰] جب الواقدی بغداد آیا تھا۔ مامون الرشید الواقدی پر اعتماد کرتا تھا۔ کہتے ہیں کہ

ایک بار الواقدی نے خلیفہ سے درخواست کی کہ اُس پر قرض بہت ہو گیا ہے، اسے ادا کرنے کا حکم دیا جائے۔[۴۲۱] الواقدی اپنی فیاض طبیعت کے باعث اکثر مقروض رہتا تھا۔[۴۲۲] خلیفہ نے درخواست کے حاشیے پر لکھا: "تمھارے اندر دو صفات ہیں، سخا اور حیا۔ سخاوت کے سبب سے تو یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ تمھیں ملتا ہے سب اُڑا دیتے ہو اور حیا تمھیں اس پر مجبور کرتی ہے کہ اپنا صرف تھوڑا سا قرضہ ظاہر کرو، اس لیے ہم نے حکم دیا ہے کہ جو تمھارا مطالبہ ہے اُس کا دوگنا تمھیں دیا جائے۔ اگر اب بھی ہم تمھاری حاجت کو پورا کرنے میں ناکام رہے ہوں تو یہ تمھاری اپنی کوتاہی ہے اور اگر اس سے تمھاری ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو آیندہ اور بھی کشادہ دستی سے خرچ کرو، اس لیے کہ اللہ کے خزانے کھلے ہوئے ہیں اور نیکی میں اعانت کے لیے اُس کے ہاتھ ہمیشہ وسیع ہیں۔ تمھیں نے ایک بار مجھے یہ حدیث سُنائی تھی، جب تم ہارون الرشید کے زمانے میں قاضی تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے الزبیر سے فرمایا تھا کہ اے زبیر رزق کے خزانوں کی کنجیاں عرش کے سامنے پڑی رہتی ہیں اور اللہ سبحانہ بندوں کے رزق ان کے خرچ کے مطابق نازل کرتا رہتا ہے، جو زیادہ خرچ کرتا ہے اس کے رزق میں زیادتی کر دی جاتی ہے جو اپنا خرچ گھٹاتا ہے (کنجوسی کرتا ہے) اس کا رزق بھی گھٹا دیا جاتا ہے۔" الواقدی نے کہا کہ میں اس حدیث کو بھول چکا تھا، اس کے یاد دلانے کی خوشی مجھے خلیفہ کے انعام سے زیادہ ہوئی۔"

الواقدی نے خلیفہ المامون کے عہد میں وفات پائی، خلیفہ کو الواقدی نے اپنی وصیتیں جاری کرنے کے لیے نگراں بھی بنایا تھا۔[۴۲۳] اُس کی وفات ۲۰۷ھ کے اواخر میں ۷۰ سال کی عمر میں ہوئی اور خیزران کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔[۴۲۴]

الواقدی اپنے عہد کے تمام علوم حاصل کرنے کا شائق تھا، چنانچہ جتنی کتابیں بھی اسے مل سکیں اُس نے سب کی نقل حاصل کی تھی اور کہا جاتا ہے کہ وفات کے وقت اس نے چھ سو پیٹیاں کتابوں سے بھری ہوئی چھوڑی تھیں۔[۴۲۵] یہ اُن دو غلاموں کی لکھی ہوئی تھیں جو اُس کے لیے دن رات نقل کا کام کرتے رہتے تھے۔ اس کے علاوہ دو ہزار دینار اس نے کتابوں کی خریداری پر صرف کیے تھے۔ یہی کتب خانہ اس کی ان تمام علمی سرگرمیوں کی اساس تھا جو مختلف

شعبہ ہائے علوم پر حاوی تھیں۔ الفہرست میں اُس کی ۲۰ تصانیف کے نام ملتے ہیں[۴۲۶]۔ اسی طرح یاقوت نے معجم الأدبا میں ایک فہرست درج کی ہے جو بنیادی باتوں میں ابن ندیم کے بیان سے مختلف نہیں ہے[۴۲۷]۔ یہاں وہ فہرست درج کی جاتی ہے:

(الف) کتب فقہ و علوم قرآنی و حدیث وغیرہ .....

۱۔ کتاب الاختلاف — اس کتاب میں کوفی اور مدنی فقہاء کے اختلافات بیان ہوئے ہیں جو شفعہ، صدقہ، رُقبیٰ وغیرہ فقہی مسائل سے متعلق ہیں[۴۲۸]۔

۲۔ کتاب غلطِ الحدیث

۳۔ کتابُ السنة والجماعة وذمّ الھوی[۴۲۹]

۴۔ کتابُ ذکر القرآن

۵۔ کتاب الأدب

۶۔ کتاب التّرغیب فی علم القرآن[۴۳۰]

(ب) کتب تاریخی:

۷۔ التاریخ الکبیر

۸۔ التاریخ والمغازی والبعث

۹۔ اخبار مکة

۱۰۔ ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۱۔ وفاة النبی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۲۔ السّقیفة و بیعة أبی بکر

۱۳۔ سیرة أبی بکر و وفاته

۱۴۔ الرِّدّة والدّار

۱۵۔ السّیرة
۱۶۔ أمر الحبشة والفیل
۱۷۔ حرب الأوس والخزرج
۱۸۔ المناکح[۴۳۱]
۱۹۔ یوم الجمل
۲۰۔ صفّین
۲۱۔ مولد الحسن والحسین
۲۲۔ مقتل الحُسینؓ[۴۳۲]
۲۳۔ فتوح الشّام
۲۴۔ فتوح العراق
۲۵۔ ضرب الدّنانیر والدّراهم
۲۶۔ مراعی قریش والانصار فی القطائع ووضع عمر الدواوین[۴۳۳]
۲۷۔ طبقات
۲۸۔ تاریخ الفُقہاء

مندرجہ بالا فہرست میں مذکورہ کتابوں کے علاوہ ابن سعد نے ایک "کتاب طُعَم النّبی" بھی الواقدی سے منسوب کی ہے۔[۴۳۴] بظاہر اس کتاب میں اُن محاصل کا بیان ہوگا جو خیبر کی جاگیر سے رسول اللہؐ کی ازواجِ مطہرات اور دوسرے افراد کو دیے جاتے تھے اور غالباً یہ "المراعی" کی ایک فصل رہی ہوگی۔ اسی وجہ سے ابن الندیم اور یاقوت کے یہاں اس کا نام موجود نہیں ہے۔ کتب تاریخی میں سے دو (یعنی نمبر ۱۶ و ۱۷ بلکہ شاید ۱۹ بھی) مکہ اور مدینے کی دورِ جاہلیت کی تاریخ سے بحث کرتی ہیں۔ باقی میں سے چار کتابیں (۸- ۱۰- ۱۱- ۱۵) سیرۃ نبوی یا اُس سے متعلقہ موضوعات پر ہیں اور بقیہ تالیفات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد رُونما ہونے والے تاریخی حوادث کا ذکر ہے۔ ان کتابوں کے بہت سے اقتباسات دوسری تاریخوں میں محفوظ ہیں مثلاً، "کتاب الرِدّة والدّار" کے طویل اقتباسات ابن حُبَیش (متوفی ۵۸۴ھ) کی ہنوز غیر مطبوعہ

"کتاب غزوات" میں پائے جاتے ہیں جس سے **Caetani** یعنی کیتانی "ڈیوک آف سرمونیٹا" نے اپنی تالیف "حولیاتِ اسلام" **Annali dell' Islam** کی فصل "ردۃ" میں فائدہ اٹھایا ہے۔ اس میں رسول اللہ کی وفات کے بعد ہونے والی عرب قبیلوں کی بغاوت کا حال ہے۔ الواقدی کی یہ کتاب پہلے زمانے میں اسپین میں بھی معروف رہی ہے، چنانچہ ابو خیر (متوفی ۵۷۵ھ) اپنی فہرست میں اس کا ذکر کرتا ہے[۴۳۵] اور اسے "کتاب الردۃ" کہتا ہے، جبکہ یہ زمانہ مابعد کی کتابوں میں "کتاب الردۃ والدار" کے نام سے مذکور ہوئی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ "یوم الدار" سے ان لوگوں کی مراد خلیفہ عثمان کی شہادت کا دن ہو، جیسا کہ یہ پہلے کہلاتا تھا مگر یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آئی کہ ۱۱ھ کے واقعۂ ردۃ کو الواقدی نے ۳۵ھ کے یوم الدار سے ایک ہی کتاب میں کس طرح مربوط کیا ہوگا۔ شاید یہ دو الگ الگ مستقل تالیفات رہی ہوں اور بعد کو غلطی سے انھیں جوڑ دیا گیا ہو۔[۴۳۶] شہادت عثمان سے متعلق الطبری کے یہاں الواقدی کے متعدد اقتباسات ہیں جن کے بارے میں گمان کیا جاسکتا ہے کہ وہ "کتاب الدار" سے ماخوذ ہوں گے۔[۴۳۷] "التاریخ الکبیر" کے بارے میں بظاہر یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اس میں اسلامی تاریخ کے سارے اہم واقعات، تاریخی ترتیب سے جمع کردیے گئے ہوں گے اور یہ کم سے کم ۱۷۹ھ تک کے حوادث ہوں گے۔[۴۳۸] الطبری نے اس کتاب سے بھی بہت سے اقتباسات لیے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الواقدی نے یہ کتاب اپنے بغداد میں قیام پذیر ہونے سے پہلے تمام کرلی تھی۔

الواقدی کی کتاب الطبقات سے (اور الہیثم بن عدی کے بعد الواقدی اس انداز پر کتاب لکھنے والا پہلا شخص ہے)[۴۳۹] ہمیں اس کے شاگرد ابن سعد کی اسی قسم کی تالیف کی اساس معلوم ہوجاتی ہے۔ موخرالذکر سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ الواقدی نے زیادہ تر مدنی اصحاب رسول اور ان کی اولاد کے طبقات سے بحث کی تھی۔ ان کے ساتھ کوفہ اور بصرہ کے محدثین کے طبقات کا بیان تھا اگرچہ اس میں کچھ زیادہ نظم و ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا گیا تھا۔[۴۴۰] الواقدی کی کتاب الطبقات کو ہم ایک طرح سے سیرۃ کے موضوع پر اس کی دوسری تالیفات کا تکملہ سمجھ سکتے ہیں۔ ابن[۴۴۱] نے اپنی کتاب کے متعلقہ ابواب میں ان کتابوں میں سے اُن سے فائدہ اٹھایا ہے جن میں

ج مطہرات کا ذکر ہے یا رسول اللہ کی وفات کا بیان ہے۔ ایک اور کتاب کی ایک فصل سے تس نے مواد حاصل کیا ہے، جس میں رسول اللہ کے مکتوبات یک جا کر دیے گئے تھے، مگر اس رہ علیحدہ تالیف کی حیثیت سے نہیں آتا اور شاید یہ "سیرۃ" ہی کا ایک باب تھا۔[441] الواقدی کی یا "کتاب البعث" (جس میں ظاہرا بعثتِ نبوی سے ہجرت تک کے واقعات قلمبند ہوئے ہ کے اقتباسات بھی ابن سعد کے یہاں مختلف مواقع پر پائے جاتے ہیں۔ ابنِ سعد نے تاریخ تاب کے سلسلے میں ایک یا دو جگہ الواقدی کا حوالہ دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع اقدی زیادہ اہمیت نہیں دیتا تھا، مگر مکی زندگی کے واقعات کے ذیل میں الواقدی کا حوالہ ن سے ملتا ہے۔

الواقدی کی اتنی ساری تصانیف میں اگر کوئی کتاب مکمل حالت میں ہم تک آئی ہے تو ں کی "کتاب المغازی" ہی ہے، الفریڈ فان کریمر نے اس کتاب کا پہلا تہائی حصہ لوتھکا انڈیکا" میں شائع کیا تھا۔ یہ اس ناقص مخطوطہ پر مبنی تھا جو اُسے دمشق میں ملا[442] ۔ اسی کتاب کا ایک ناقص اور دوسرا کامل مخطوطہ برٹش میوزیم میں بھی محفوظ ہے۔ جرمن زبان اس کا خلاصہ جولیس ویل ہاؤزن نے "محمد مدینہ میں" کے عنوان سے شائع کیا ہے وہ ن نسخوں پر مبنی ہے۔ آوگسٹ فشر اب اس کا پورا عربی متن لائپزش میں اشاعت کے تیار کر رہے ہیں۔[443]

اپنی "کتاب المغازی" کے آغاز میں الواقدی نے اُن راویوں کی ایک فہرست درج ہے جن سے وہ بکثرت روایت کرتا ہے۔ اس میں ۲۵ نام ہیں۔ اس کے شاگرد ابن سعد بھی ان میں سے گیارہ راویوں کے لیے کہا ہے کہ یہ الواقدی کے اہم رواۃ میں سے ہیں۔[444] ا فہرست پر ایڈوآرڈ زاخاؤ نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔[445] اس فہرست سے اندازہ ہوتا ہے لواقدی نے بہت کم عمری میں اپنی کتاب کے لیے مواد جمع کرنا شروع کر دیا ہوگا۔ کیونکہ ا میں سے بعض رواۃ ۱۵۰ھ کے تھوڑے ہی عرصے بعد مر گئے، اس وقت الواقدی مر ۲۰ سال یا اس سے بھی کم رہی ہوگی۔ ان راویوں میں تقریباً سب ہی یا تو مدینے کے شندے ہیں، یا وہاں مقیم رہے ہیں، اس لحاظ سے ہم الواقدی کو "مدینہ اسکول" کا نمائندہ

کہہ سکتے ہیں۔ مگر یہ فہرست ان سب ناموں کی نہیں ہے جن کی روایات الواقدی نے اپنی کتاب میں درج کی ہیں بلکہ یہ اُن لوگوں کے نام ہیں جن سے وہ بنیادی روایت اخذ کرتا ہے۔ اِس میں کبھی انفرادی روایت بیچ میں آجاتی ہے جس کے لیے ہر بار وہ علیحدہ اسناد بھی درج کرتا ہے۔ ویل ہاؤزن نے اپنے ترجمے کے ساتھ جو فہرست رواۃ کی دی ہے۔ اس میں الواقدی کے سارے ہی راویوں کا نام آگیا ہے۔ ان سب بالواسطہ یا بلاواسطہ راویوں میں ممتاز یہی مؤلفین مغازی ہیں جن کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، یعنی الزہری، معمر اور ابو معشر۔ کبھی کبھی موسیٰ بن عقبہ کا نام بھی نظر آجاتا ہے۔ مگر ابن اسحاق کا قطعاً کہیں حوالہ نہیں آیا۔ یہ بات خاص طور پر غور طلب ہے کیونکہ الواقدی نے ایک بیان میں جس کا اقتباس الطبری کے یہاں موجود ہے، ابنِ اسحاق کی بہت تعریف کی ہے۔[۲۳۶] وہ کہتا ہے: "وہ مغازی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عربوں کے ایام، انساب اور اخبار کا علم رکھنے والوں میں سے تھے اور کثرت سے اشعار کی روایت کرتے تھے، کثیر الحدیث تھے، عالم متبحر اور زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کے شائق تھے، ساتھ ہی اِن سب فنون میں قابلِ اعتماد بھی تھے!

اس میں شک کرنے کی گنجایش نہیں[۲۳۷] ہے کہ الواقدی نے ابن اسحاق کی کتاب سے فائدہ اٹھایا تھا، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے متقدمین میں سب سے زیا مواد اُسی سے اخذ کیا، شاید یہی سبب ہو کہ اس نے ابن اسحاق کا نام ہی سرے سے اڑا دیا تاکہ اُس کا بار بار ذکر کرنے سے یہ ظاہر نہ ہو کہ وہ کتنا زیادہ استفادہ اس سے کر رہا ہے۔ بس آخ میں اس نے "وغیرھم قد حدثنی ایضاً" ہی کے تحت ابن اسحاق کو رکھنا گوارا کرلیا۔

مگر الواقدی نے ابن اسحاق کے علاوہ بھی اُن تمام مصادر سے استفادہ کیا تھا جن کا حصول کسی طرح بھی اُس کے لیے ممکن تھا۔ اُس کے یہاں بہت کچھ وہ ہے جو ابنِ اسحاق یہاں بھی نہیں ملتا یا کم سے کم ابن اسحاق نے اُن راویوں کے حوالے سے بیان نہیں کیا جن کا نام الواقدی لکھتا ہے۔ چنانچہ مدنی زندگی کے اخبار و حوادث میں اُس کی تالیف ا اسحاق کی کتاب سے زیادہ جامع ہے، اگرچہ اس حصے کی بیشتر احادیث تاریخی نوعیت ک نہیں ہیں بلکہ انھیں فقہی مسائل سے متعلق کہا جا سکتا ہے اور اس لحاظ سے الواقد

اب المغازی کتب احادیث کے زمرے میں آجاتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ الواقدی ایک ے بعد دوسری حدیث درج کر دیتا ہے اور اپنی کوئی شرح یا حاشیہ لکھ کر دونوں میں ربط و ملسل پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتا، جیسا کہ ابن اسحاق کا معمول ہے۔

الواقدی قصائد کا استعمال بھی کثرت سے کرتا ہے۔ اگرچہ اس کی کتاب کے جو مخطوطات یں ملتے ہیں ان میں بہت سے قصائد نہیں پائے جاتے، اس کا سبب یا تو یہ ہوگا کہ خود الواقدی نے ان مواقع پر یہ **اشعار** چسپاں نہیں کیے تھے، یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعد کے ناقلوں میں سے کسی نے تلخیص کرتے ہوئے ان اشعار کو حذف کر دیا ہوگا۔

لیکن اگر ہم ان سب اشعار کو بھی شمار میں رکھیں تب بھی ان کی تعداد ابن اسحاق کے درج ے ہوئے اشعار کی مقدار کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

اپنے متقدمین کی تحریروں کے علاوہ[۴۴۸] الواقدی نے بنیادی وثائق اور دستاویزوں سے بھی ستفادہ کیا ہے۔ ان دستاویزوں کا حوالہ دیتے ہوئے وہ کبھی تو اپنے شیوخ کے نقل کردہ متن انحصار کرتا ہے اور کبھی اپنی تحقیق ذاتی سے اس کی عبارت درج کرتا ہے۔ یہ کبھی تو متقدمین کی بارت سے مطابق ہوتی ہے، کبھی اس کی اپنی معلومات پر مشتمل ہوتی ہے۔[۴۴۹] "کتاب المغازی" میں واقدی نے رسول اللہؐ کے بعض احکام اور معاہدے درج کیے ہیں۔ ابن سعد کے یہاں اس مل میں جو رسائل نبوی سے متعلق ہے، زیادہ تر الواقدی ہی کے اس مجموعہ پر اعتماد کیا گیا ہے ااس نے اپنی اور اپنے شیوخ کی محنت سے فراہم کیا تھا۔

مغازی کی ترتیب میں الواقدی نے ایک سوچی سمجھی اسکیم پر عمل کیا ہے۔ وہ اس طرح شروع کرتا ہے کہ کسی غزوہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینے سے کس سنہ میں نکلے اور لب واپس تشریف لائے۔ اس کے بعد غزوہ کی خبریں ہوتی ہیں۔ جو ابواب ذرا طویل ہیں ان میں پہلے ایک بنیادی روایت درج کر دیتا ہے جو بہت سی انفرادی روایات کا مجموعہ ہوتی ہے اور اس کے ساتھ خاص خاص اخبار جوڑ دیے جاتے ہیں۔ آخر میں عموماً یہ بتاتا ہے کہ مدینے سے رسول اللہ کی غیر حاضری کے زمانے میں وہاں کس کس نے نیابت لی۔ پھر اس حادثے کی طرف اشارہ کرنے والی قرآنی آیات یا اشعار وغیرہ درج کر دیتا ہے

اسی طرح ناموں کی فہرستیں وغیرہ....."

الواقدی اپنی کتاب میں ضمیرِ واحد متکلم کا استعمال شاذ ہی کرتا ہے۔ ہاں اسناد میں کبھی کبھی وہ خود آجاتا ہے مثلاً "حُدِّثْتُ کذا و کذا" (مجھ سے ایسا ایسا بیان کیا گیا) اس کے باوجود الواقدی کو صرف متقدمین کی روایات کا جامع اور مرتب ہی نہیں سمجھنا چاہیے۔ حوادث کی تاریخوں کا تعین کرنے میں وہ اپنے پیش رو حضرات پر فوقیت رکھتا ہے اور اُس کی کتاب نری معلوم حقائق کی تکرار ہی نہیں ہے بلکہ مستقل ریسرچ کا نتیجہ ہے[۴۵۰]۔ علاوہ بریں، الواقدی نے اصولِ حدیث سے متعلق اپنے ریمارکس بھی لکھے ہیں[۴۵۱]۔ ابن سعد نے الواقدی کا ایک مفصل رسالہ محفوظ کر دیا ہے جس میں وہ کسی اور کی سند دیے بغیر اپنے (ذاتی) خیالات کا اظہار کرتا ہے۔ اسناد کا اتنا اہتمام کرنے والے کسی مصنف کے لیے جو اپنی سوانحی تفصیلات کے سوا (جن کا ذکر اوپر آچکا ہے) کبھی کوئی تفصیلی عبارت بغیر ضروری اسناد درج کیے ہوئے نہ لکھتا ہو یہ کوئی معمولی بات نہیں ہے۔

اگرچہ محدثین الواقدی کو ثقہ نہیں سمجھتے[۴۵۲] مگر سیرۃ، مغازی، فتوح اور فقہ میں وہ سند کا درجہ رکھتا ہے[۴۵۳]۔ تاریخ میں اس کی دلچسپی فی الواقع ظہورِ اسلام سے شروع ہوتی ہے۔ ابن اسحاق کے علی الرغم اس نے زمانۂ جاہلیت کے وقائع پر بہت ہی کم توجہ دی ہے اور اس سے بھی کمتر وہ تاریخِ رسالت کی طرف التفات کرتا ہے، چنانچہ ابراہیم الحربی کا قول[۴۵۴] ہے کہ "الواقدی عہدِ اسلامی کی تاریخ کا سب سے زیادہ جاننے والا تھا، مگر دورِ جاہلیت پر اُس کی معلومات صفر ہیں"۔

"الفہرست" میں الواقدی کو شیعہ بتایا گیا ہے[۴۵۵] مگر وہ معتدل شیعہ تھا۔ اس کی تائید میں خود الواقدی کا ایک قول نقل ہوا ہے کہ "حضرت علی کی ذات من جملۂ معجزات نبوی تھی۔ جس طرح وہ عصائے موسوی جو اژدر میں تبدیل ہوگیا تھا، حضرت موسیٰ کا معجزہ تھا اور جس ط مُردوں کو جِلانا حضرت عیسیٰ کا معجزہ تھا، وغیرہ۔" مگر قابلِ لحاظ بات یہ ہے کہ حضرت عل کے بارے میں رسول اللہ کے تعریفی کلمات جو مثلاً ہمیں ابنِ اسحاق کے یہاں ملتے ہیں الواقدی نے یا تو نقل ہی نہیں کیے یا انہیں ہلکا کرکے پیش کیا ہے۔ چنانچہ الواقدی نے

حضرت علی کے بارے میں رسول اللہ کا یہ ارشاد نقل نہیں کیا[۲۵۶] جو ابن اسحاق کی سیرۃ میں موجود ہے: "أفلا ترضى یا علی ان تکون منّی بمنزلۃ ھارون من موسیٰ" (اے علی کیا تم اس پر خوش نہیں ہو کہ میرے ساتھ تمھارا وہی درجہ ہے جو ہارون کا موسیٰ کے ساتھ تھا) اسی طرح وہ کلمات جو رسول اللہ نے سورۂ توبہ نازل ہونے کے وقت ارشاد فرمائے تھے اور جو ابنِ اسحاق[۲۵۷] نے نقل کیے ہیں: "لا یُؤدّی عنّی الّا رجل من أھلِ بیتی" (تبلیغ رسالت کا کام میرے اہلِ بیت میں سے صرف ایک شخص پورا کرے گا)

حضرت علی کی منقبت کے کلمات کو حذف کر دینا یا انھیں ہلکا کر کے پیش کرنا ایک ایسے مؤلف سے حیرت انگیز ہے جسے شیعیت سے متصف کیا جاتا ہو، اور اس کی تاویل میں بس وہی بات کہی جا سکتی ہے جو ابن الندیم نے اپنے قول پر بطورِ توضیح کہی ہے کہ الواقدی تقیہ کیے ہوئے تھا[۲۵۸] یعنی وہ اپنے تشیع کو ظاہر کرنا نہیں چاہتا تھا۔ بعض دوسرے مقامات پر الواقدی نے اپنی غیر جانب داری کا مظاہرہ کرتے ہوئے، جہاں حضرت علی کے لیے مدح کے اقوال لکھے ہیں وہیں ایسی باتیں بھی درج کر دی ہیں جو اُن کے خلاف پڑتی ہیں، مثلاً اُس نے یہ خبر نقل کی ہے کہ رسول اللہؐ کی وفات حضرت عائشہ کی گود میں ہوئی اور یہ قول بھی نقل کر دیا ہے کہ حضرت علی کی گود میں انتقال فرمایا تھا[۲۵۹]۔ یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ الفہرست کا مؤلف سب سے پہلا اور شاید تنہا مؤلف ہے جس نے الواقدی کو شیعہ بتایا ہے۔ حتیٰ کہ شیعوں کی کتب رجال میں بھی اُس کا نام نہیں پایا جاتا۔

جیسا کہ ہم ابتدا میں دیکھ چکے ہیں، الواقدی کو عباسی خلفاء کی سرپرستی حاصل تھی اور ظاہر ہے کہ یہ صرف حکمراں خاندان کا احترام ہی تھا کہ اس نے بدر میں گرفتار ہونے والے دشمنانِ رسول کی فہرست میں سے العباس کا نام حذف کر دیا ہے۔ اسی طرح جن لوگوں نے مشرکینِ قریش کے لشکر کو سامانِ رسد فراہم کیا تھا (مطعمون) اُن کی فہرست[۲۶۰] میں العباس کے نام کی جگہ صرف "فلاں" لکھا ہے۔ اسی طرح یہ قول بھی حاکموں کو خوش کرنے کے لیے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر نے بیت المال سے وظیفہ پانے والوں کی جو فہرست تیار کی تھی اُس میں سب سے پہلا نام العباس کا تھا[۲۶۱]۔

۴۔ محمد بن سعد

مغازی کے جن مؤلفین کا ہم یہاں تذکرہ کر رہے ہیں اُن میں آخری نام محمد بن سعد کا ہے جسے الواقدی کا کاتب کہا جاتا ہے، اس کی کتاب کو ایڈورڈ زخاؤ نے ایک جماعت کے ساتھ مل کر ایڈیٹ کیا ہے[۴۶۲] اور اس کے بارے میں اوٹو لوتھ نے ۱۸۶۹ء میں ایک کتاب بھی[۴۶۳] لکھی ہے۔

محمد بن سعد بن منیع ۱۶۸ھ میں بصرے میں پیدا ہوا[۴۶۴]۔ پھر وہ مدینے اور دوسرے شہروں میں رہا۔ ہم اُسے ۱۸۹ھ میں مدینے میں پاتے ہیں[۴۶۵]۔ اُسے اگر الحسین بن عبداللہ بن عبیداللہ بن العباس[۴۶۶] کا مولیٰ کہا جاتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں لینا چاہیے کہ وہ خود الحسین کا مولیٰ تھا بلکہ یہ نسبت اُس کے دادا اور شاید باپ کو حاصل تھی کیونکہ الحسین کا انتقال ۱۴۰ھ یا ۱۴۱ھ میں ہو چکا تھا[۴۶۷]۔ خود ابن سعد کے قول سے ظاہر ہے کہ عباسی خاندان کی یہ شاخ الحسین کے ساتھ ہی ختم ہو گئی تھی[۴۶۸] اور ابن سعد کو اس شاخ سے کسی طرح کا علاقہ نہیں رہا تھا۔ بعض مراجع میں ابن سعد کو الزہری کی نسبت سے یاد کیا گیا ہے[۴۶۹]، اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ خود اُس نے یا اُس کے باپ نے قبیلۂ قریش کی شاخ بنو زُہرہ سے نسبت ولایت قائم کر لی ہوگی۔ الواقدی سے اُس کے روابط بغداد میں پیدا ہوئے اور بقول مؤلف الفہرست اس نے الواقدی کی تصانیف سے اپنی کتابوں کا زیادہ تر مواد حاصل کیا[۴۷۰]۔ ابن الندیم نے ابنِ سعد کی تصانیف میں صرف "کتاب اخبار النبی" کا ذکر کیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن سعد نے صرف یہی کتاب اس شکل میں تالیف کی تھی جس میں یہ زمانۂ مابعد میں شائع ہوئی۔ یا اس نے اپنے شاگردوں کو روایت کی تھی تاکہ وہ اس کی روایت دوسروں سے کر سکیں۔ مگر "الطبقات" اپنی موجودہ صورت میں سب سے پہلے الحسین بن فہم (۲۱۱ - ۲۸۹ھ) نے محفوظ کی۔ پھر ۳۰۰ھ کے لگ بھگ ابنِ معروف نے ان دونوں کتابوں کو یکجا کر دیا[۴۷۱] اور "کتاب اخبار النبی" کو طبقات کا پہلا جزء بنا دیا۔

اخبار النبی جو برلن ایڈیشن کے جزءِ اول، قسم اول، اور جزءِ ثانی کی قسم اول و ثانی پر مشتمل ہے[۴۷۲]

اس میں ایک تمہیدی فصل بھی ہے جس میں انبیائے پیشین کی تاریخ بیان ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ہی رسول اللہؐ کے اجداد کا بیان بھی ہے۔ اس کے بعد آپؐ کے ایامِ طفولیت سے زمانۂ بعثت تک کا حال ہے، اسی میں دو فصلیں وہ ہیں جن میں وحیٔ اول سے پہلے اور بعد کی علاماتِ نبوۃ بیان ہوئی ہیں۔ اس کے بعد پہلی دعوتِ اسلام سے ہجرت تک کے واقعات قلمبند ہوئے ہیں۔

ہلی جلد کے دوسرے جز میں مدنی زندگی کے حالات ہیں جن میں وہ خاص طور پر رسول اللہ کے فرامین، عرب قبائل کے وفود، آپ کے شمائل، طرزِ زندگی اور اثاث البیت کا تذکرہ کرتا ہے

وسری جلد کا پہلا جز غزوات نبوی کے لیے مخصوص ہے۔ یعنی اس میں مغازی اپنے لفظی معنوں ں ملحوظ رہے ہیں۔ دوسری جلد کے دوسرے حصے میں سیرۃ نبوی کا اختتامیہ ہے۔ یہ کئی مفصل صلوں میں ہے، جن میں آپ کے مرض الموت، انتقال، تدفین اور میراث کا بیان ہے۔ سی میں وہ مراثی بھی شامل ہیں جو مختلف لوگوں نے آپ کی وفات پر لکھے تھے۔ ان سب مور کے بعد اسی جلد میں جو کچھ ہے اس کا سیرۃ نبوی سے براہِ راست کوئی علاقہ نہیں بلکہ مدینے کے نامور فقہاء کے تراجم ہیں، یہاں سے گویا "طبقات" کا عملاً آغاز ہوتا ہے۔ س ضمیمے کے پہلے باب کا عنوان " آخر اخبار النبی" یہ ظاہر کر رہا ہے کہ اس کے بعد جو کچھ یان ہوگا وہ سیرۃ سے متعلق نہیں ہے۔

ابن اسحاق کے بعد ابن سعد ہی وہ اولین مؤلف سمجھا جاتا ہے جس کی لکھی ہوئی سیرۃ مکمل حالت میں ہم تک پہنچی ہے اور چونکہ الواقدی کی کتاب المغازی کے سوا ہمارے پاس یرۃ پر کوئی مکمل کتاب نہیں ہے، اس لیے اس کو پہلا ہی مولف کہا جا سکتا ہے۔ ابن سعد نے ض بعض مواقع پر ابن اسحاق سے زیادہ تفصیلات دی ہیں مثلاً ان فصلوں میں جو رسول اللہ ے اخلاق و عادات سے متعلق ہیں یا آپ کے رسائل و سفارات سے بحث کرتی ہیں خصوصاً حصے جو مرض اور وفات کے بارے میں ہیں جبکہ بعض دوسرے امور میں وہ سرسری گذر اتا ہے، جن سے ابن اسحاق نے مفصل بحث کی ہے، جیسے اسلام سے پہلے عربوں کی وہ اریخ، جس کا رسول اللہ کے اجداد سے براہِ راست تعلق نہیں ہے۔ ابن سعد کے یہاں مواد باضابطہ تنظیم کا رجحان بھی ملتا ہے۔ وہ غالباً پہلا مولف بھی ہے جس نے "علامات النبوۃ"

کو یکجا کیا ہے، اس سے زمانۂ مابعد میں "دلائل النبوۃ" جیسی کتابوں کی تالیف کی گئی۔ اسی طرح اس نے اپنی کتاب کی فصل "صفۃ اخلاق رسول اللہ" لکھ کر "شمائل" کے موضوع پر تصانیف کا راستہ ہموار کر دیا۔[۲۶۲]

ابن سعد اپنے تاریخی مواد میں الواقدی پر بہت زیادہ انحصار کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ الواقدی کا حوالہ تاریخ اہلِ کتاب کے ذیل میں[۲۶۳] بہت ہی کم دیتا ہے اور اس موضوع پر اُس کا سب سے بڑا راوی ہشام بن محمد بن السائب الکلبی ہے۔ مگر مدنی دور کے حوادث پر اس کا اہم مرجع الواقدی ہی ہے، اگرچہ ابن سعد نے دوسرے ذرائع سے فراہم کی ہوئی معلومات کو سمو کر ان روایات و قصص کو کہیں کہیں طویل بھی کر دیا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ کی مدنی زندگی اور وہاں آپ کے کارناموں کے بارے میں بھی سب سے بڑا ذریعہ معلومات الواقدی ہی ہے اور اسی کی روایات کو دوسرے رُواۃ کے بیان سے جوڑ کر ابنِ سعد نے زیادہ تفصیلی بنا دیا ہے۔ اس کے برعکس جن فصول میں رسول اللہ کے اخلاق و عادات کا بیان ہوا ہے، وہاں ابن سعد الواقدی سے بہت آگے نکل جاتا ہے اور ان مواقع پر الواقدی کا نام شاذ ہی نظر آتا ہے۔ جہاں عملاً "مغازی" ہی کا بیان آیا ہے[۲۶۴] ابن سعد شروع میں اپنے اہم راویوں کی فہرست درج کرتا ہے، جس میں الواقدی کا نام وہ نمایاں طور پر اور اپنے بلاواسطہ راوی کی حیثیت سے دیتا ہے، اسی طرح زُعیم بن یزید جس سے اس نے ابن اسحاق کی روایت اخذ کی اور حسین بن محمد جس نے ابو معشر کی روایات منتقل کیں اور اسماعیل بن عبداللہ جو موسیٰ بن عقبۃ کا راوی ہے، اس فہرست میں ملتے ہیں۔ اس طرح ابن سعد کو اپنے علماء متقدمین کے سرمایہ تک پہنچنے کے مواقع ملے ہیں، مگر "مغازی" کے معاملے میں وہ زیادہ تر الواقدی ہی پر اعتماد کرتا ہے۔ اگر ہم الواقدی کی "کتاب المغازی" سے ابن سعد کے بیانات کا تقابلی مطالعہ کریں تو ظاہر ہوگا کہ وہ الواقدی پر بیشتر اور ابن اسحاق، ابو معشر یا موسیٰ بن عقبۃ پر اس سے کمتر اعتماد کرتا ہے۔ ان غزوات میں سے ہر غزوہ کی تفصیلی روایت وہ اپنا ماخذ بتائے بغیر درج کرتا ہے، کیونکہ اُس نے ابتدا ہی میں سب راویوں کے نام اکٹھے لکھ دیے ہیں، پھر اُس بڑی روایت کے بعد وہ انفرادی روایتیں دیتا ہے، یہ بعض

غزوات کے بارے میں بہت کثیر ہیں! ان میں سے ہر انفرادی روایت کے ساتھ اُس کا خاص اسناد بھی بیان کرتا ہے' اس اعتبار سے مغازی کے بیان میں ابن سعد کو الواقدی سے ایسی ہی نسبت ہے جیسی الواقدی کو ابن اسحاق سے ہے۔ مگر الواقدی کبھی کبھی ابن اسحاق کا سرے سے نام ہی نہیں لیتا' جبکہ ابن سعد کبھی یہ حقیقت نہیں چھپاتا کہ اس کا اہم ماخذ الواقدی ہے۔ ہمیں یہ بات شروع ہی میں بتا دینی چاہیے کہ ابن سعد اپنی تالیف ی یکسانی کو باقی رکھنے کی خاطر بڑی روایت یا اساسی قصہ کے بیچ میں اپنے جمع کیے ہوئے ضافی مواد کو درج نہیں کرتا' بلکہ ایسی سب معلومات وہ لازماً آخر میں دیتا ہے' یہ طریقہ واقدی کے برعکس ہے۔ ایک خصوصیت میں ابن سعد نے بھی الواقدی کے انداز کو پوری رح نبھایا ہے' یعنی وہ یہ ضرور بتاتا ہے کہ رسول اللہ کی مدینے سے غیر حاضری کے زمانے ین وہاں کون حاکم رہا تھا' اور یہ کہ لشکر میں جھنڈا کس کے پاس تھا۔ یہ صحیح ہے کہ الواقدی نے بھی یہ سوالات اُٹھائے ہیں' مگر وہ ہر موقع پر لازماً ان سوالوں کا جواب نہیں دے سکا ہے۔ ابن سعد نے رسول اللہ کے مرض الموت اور پھر وفات سے متعلق معلومات فراہم رنے میں غیر معمولی محنت کی ہے' یہاں بھی اُس کا خصوصی ماخذ الواقدی ہی نظر آتا ہے اور ابن سعد نے اُس کی "کتاب وفات النبی" سے بھی استفادہ کیا ہے' لیکن خود اُس نے ان روایات ں بہت عظیم اضافے کیے ہیں۔

ابن سعد اپنی کتاب میں مشکل ہی سے کہیں ذاتی رائے کا اظہار کرتا ہے۔ قصے سے متعلق ض اقوال کو چھوڑ کر وہ شاید ہی کوئی بات ایسی کہتا ہو جس کا ماخذ نہ بتاتا ہو۔ اس نے اپنے یوخ سے جو زبانی روایات لی ہیں۔ اُن کے علاوہ بعض دستاویزوں کے پورے متن بھی رج کیے ہیں۔ اسی طرح جن قصائد کا اُس نے حوالہ دیا ہے' خصوصاً مراثی' اُن کی تعداد ی کم نہیں ہے۔ مگر اس معاملے میں وہ الواقدی سے بہت مختلف ہے اور ابنِ اسحاق کے ساتھ ہم اس کا نام ایک ہی سانس میں نہیں لے سکتے۔

ابن سعد کی کتاب میں "الطبقات" جو زخاؤ ایڈیشن کی تیسری جلد سے شروع ہوتے ں' ان کے آغاز میں وہ اپنے اہم رواۃ کی فہرست بھی دیتا ہے' اس میں بھی الواقدی کے

علاوہ ہمیں ابن اسحاق، ابو معشر و موسیٰ بن عقبہ کے نام نظر آتے ہیں، جن کی روایات اس نے ان کے بالواسطہ یا بلا واسطہ شاگردوں سے حاصل کی ہیں۔ یہاں وہ اپنے راویوں میں معن بن عیسیٰ مدنی (متوفی ۱۹۸ھ) الفضل بن دکین کوفی (متوفی ۲۱۹ھ) اور ہشام بن محمد بن السائب الکلبی الکوفی (متوفی ۲۰۴ھ) کا ذکر بھی کرتا ہے، موخر الذکر کا باپ محمد بن السائب مشہور نسّاب ہوا ہے۔ لیکن انصار کے نسب پر وہ شاید ایک اور راوی سے اخذ کرتا ہے جس کا نام عبداللہ بن محمد بن عمارۃ الانصاری[۲۷۵] ہے، یہ ایک "کتاب نسب الانصار" کا مؤلف بھی تھا، اور غالباً یہی عبداللہ بن محمد بن عمارۃ بن القداح ہے جس کا حال الذہبی کی "میزان" میں ملتا ہے، اس کے بارے میں ہمیں اور کچھ علم نہیں ہے۔

جہاں تک صحابہ و صحابیات کے تراجم و احوال کا تعلق ہے "طبقات" کو سیرۃ نبوی کا اہم تکملہ سمجھنا چاہیے۔ اس سلسلے میں پوری کتاب کی آٹھ جلدیں مخصوص ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے رسول اللہؐ کے ساتھ آپ کی گھریلو یا پبلک زندگی میں حصہ لیا، یا وہ اصحاب ہیں جنھوں نے آپ کے اعمال و اقوال کی روایت کی۔ اصحاب رسول کے تراجم کے بعد تابعون کا حال آتا ہے، جنھیں ذات نبوی سے براہِ راست کوئی شخصی ربط قائم کرنے کا موقع حاصل نہیں ہوا تھا۔ یہاں میں طبقات کی دوسری خصوصیات کی تفصیل میں نہیں جاؤں گا، کیونکہ اوٹو لوتھ نے نہ صرف اپنے رسالے میں، جس کا حوالہ اوپر آچکا ہے، ان خصائص سے سیر حاصل بحث کی ہے بلکہ اس کے علاوہ اپنے ایک مضمون "طبقات کی اصل اور ان کی اہمیت" میں اس نے طبقاتِ ابنِ سعد اور طبقات الواقدی کا موازنہ بھی کیا ہے۔[۲۷۶] ابھی حال ہی میں ایڈورڈ زخاؤ نے تیسری جلد (پہلا حصہ) کے ابتدائیہ میں بڑی دقتِ نظر کے ساتھ ابن سعد کے طریقِ کار سے بحث کی ہے۔

زمانۂ مابعد کی تاریخی تالیفات میں جن میں مثلاً الطبری، المسعودی یا الیعقوبی کی کتابوں کے نام لیے جا سکتے ہیں، سیرۃ نبوی تاریخ عالم کے ایک حصے کی حیثیت سے شامل کی جاتی ہے یہ بہت موخر زمانے میں ہوا ہے کہ موٌلفوں نے علیحدہ سیرۃ ہی کے موضوع پر کتابیں لکھنے کی طرف دھیان دیا ہو، ان میں الثعلبی[۲۷۷] (متوفی ۱۰۴۲ھ) اور ابن سید الناس (متوفی ۷۳۴ھ)

ا ہیں جن کی کتابوں میں اِن مولفینِ مغازی کا، جن سے ہم بحث کر رہے تھے، پھر بار بار
لہ دیا گیا ہے۔

والہ جات:

۴۔ یاقوت (تحقیق مارگولیتھ) ۵۶/۷   ۴۱۷۔ ابن حجر ۳۶۴/۹

۴۔ الطبری ۱۰۳۷/۳   ۴۱۹۔ یاقوت (تحقیق وستنفیلڈ) ۶۷۷/۳

۴۔ ابن سعد ۳۱۴/۵ ۔ ۷۷/۷ ۔ ابن قتیبہ: کتاب المعارف ۲۵۸۔ یاقوت: (تحقیق مارگولیتھ) ۵۵/۷ ۔ السمعانی: ۵۷۷۔ (ابن خلکان ۶۳۳/۱، نے ابن قتیبہ کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ الواقدی بغداد کے مغربی علاقے کے قاضی تھے۔ حالانکہ ابن قتیبہ کہتا ہے کہ غربی علاقے کے قاضی نے الواقدی کی نمازِ جنازہ پڑھائی تھی۔) نیز ابنِ سعد ۳۲۱/۵۔

۴۔ ابن حجر ۳۶۵/۹ ۔ "وکان جواداً کریماً مشھوراً بالسّخاء" (یہ بہت دریادل تھے اور اپنی سخاوت کے لیے مشہور تھے)

۴۔ یاقوت (تحقیق مارگولیتھ) ۵۶/۷

۱۔ ابن سعد: ۳۲۱/۵ ۔ "واوصی محمّدُ بنُ عُمر الی عبد اللہ بنِ ھارون امیرالمومنین فقبل وصیّتہٗ وقضی دَینہٗ" (الواقدی نے ہارون الرشید کے بیٹے عبد اللہ کو اپنا وصی بنایا تھا، اس نے وصیت کی تکمیل کی اور اُس کا سارا قرض ادا کر دیا۔)

۱۔ ابن سعد: ۳۲۱/۵ ۔ ۷۷/۷ ۔ ابن قتیبہ: ۲۵۸ ۔ الفہرست: ۹۸

۱۔ الفہرست ۹۸

۔ الفہرست (تحقیق فلوگل **Flugel**) ۹۸

۔ یاقوت: معجم الادباء ۵۸/۷

۔ الفہرست میں اس کتاب کے کچھ اور ابواب بھی بتائے گئے ہیں۔

۔ الفہرست میں یہ اضافہ ہے۔ "وترکِ الخوارجِ فی القتل"

۱۔ اصل میں نام یوں ملتا ہے: "کتابُ التّرغیب فی علمِ القرآن وغلط الرجال"۔ اسلامک کلچر میں طباعت کی غلطی سے اس حاشیے کا نشان کتاب نمبر ۱۷ پر لگ گیا ہے۔
(نثار فاروقی)

۱۔ یہ غالباً عورتوں سے متعلقہ مسائلِ شریعت کی کتاب ہوگی، مگر یاقوت نے اسے تاریخی کتابوں کے ذیل میں شمار کیا ہے، تو یقین ہے کہ اس میں کچھ تاریخی مواد بھی رہا ہوگا۔

۴۳۲۔ الفہرست میں ایک مخصوص تالیف "مقتل الحسن" کا حوالہ بھی ہے۔

۴۳۳۔ الفہرست نے آخر میں یہ اضافہ کیا ہے: "وتصانیف القبائل ومراتبها وانسابها"۔

۴۳۴۔ ابن سعد ۸/۳۲

۴۳۵۔ **Bibliotheca Arabo-Hispana IX, 237** یعنی اسپین کی کتب عربی کی فہرست جلد ۹ صفحہ ۲۳۰

۴۳۶۔ **Caetani : Annali dell' Islam, Anno 11, 70f**
(یعنی کیتانی: حولیات اسلام ۱۱ھ / ۷۰ ف

۴۳۷۔ الطبری ۱/ ۲۹۴۱ - ۳۰۶۰

۴۳۸۔ الطبری ۳/ ۶۳۹

۴۳۹۔ **LOTH : Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gellschaft, Vol. 23 p. 603**

(یعنی مجلۂ جماعت مستشرقین جرمنی جلد ۲۳ - صفحہ ۶۰۳ پر لوث کا مضمون)

۴۴۰۔ لوث (**LOTH**) حوالۂ ماسبق۔ صفحہ ۶۰۴ و ۶۰۷ نوٹ نمبر ۴
ابن سعد ۵/ ۳۱۴۔ الواقدی نے ایک محدث کی تاریخ وفات درج کی ہے جن کا انتقال مدینے میں ۱۸۶ھ میں ہوا تھا۔ یہ کتاب بھی غالباً مدینے میں مکمل ہوئی مگر بعد کو اس میں کچھ اضافے بغداد میں کیے گئے۔

۴۴۱۔ ابن سعد کی کتاب کے باب سیرۃ میں، اور الواقدی کی کتاب میں ربط تلاش کرنے کے لیے دیکھو:

BANETH (D.H.) : Beitrage far kritik and zur Sprachlichen Verstandis der Schreiben Muhammads. Dissertations — Auszug Berlin 1920.

(یعنی ڈی۔ ایچ۔ بانث: مراسلات نبوی پر تنقیدی اضافات اور ان کے لغوی مطالب۔ "چیدہ مقالات" برلن ۱۹۲۰ء)

۴۴۲۔ دیکھو کتاب المغازی۔ الواقدی۔ تحقیق الفرڈ فون کریمر۔ کلکتہ ۱۸۵۶ء۔
KREMER (Alfred von) : Waqidi's History of Mohammed's Compeigns, Calcutta, 1856.
اس میں الواقدی کی تالیف کتاب کے صفحہ ۳۶۰ کی سطر ۱ تک ہے۔ بعد میں جو کچھ ہے یہ زمانۂ مابعد کی ایک اور تالیف سے ماخوذ ہے۔ اسی طرح صفحہ ۱ سطر ۹ سے صفحہ ۹ سطر ۲ تک جو کچھ ہے اس کا بھی الواقدی سے کچھ سروکار نہیں۔

۴۴۳۔ تحقیق کریمر (**KREMER**) نمبر ۱ سطر ۹ تا ۲ سطر ۶

۴۱ - ابن سعد ۲/۱ سطور ۳-۱۰ - الواقدی کے شیوخ کی ایک فہرست جو چھ ناموں پر مشتمل ہے، جنھوں نے الواقدی کو مغازی رسول کی روایت دی، ہمیں ابن سعد جز اول قسم ثانی کے صفحہ ۱۵ پر ملتی ہے۔ دوسرے آٹھ ناموں کی فہرست جس میں الواقدی کے اساسی رواۃ کے نام ہیں اور جنھوں نے "طبقات" کی روایت کی ہے وہ اسی کتاب کے جز ثالث میں صفحہ ۱ پر ملے گی۔

۴۴ - **SACHAU : Studien fur altesten Geschichtsuberlieferungder Arabez, p. 21.**
(یعنی ایڈورڈ سخاؤ : "تاریخ عرب کے قدیم راویوں کا مطالعہ" ص ۲۱

۴۴ - الطبری ۳/۲۵۱۲

۴۴ - اس کے ثبوت ویل ہاؤزن ۱۲ میں ملیں گے۔ نیز ملاحظہ ہو :

HOROVITZ (Joseph) : De Waqidit libroqui Kitab al Magazi inscribitur, Berlin, 1898, 9seq.

یعنی جوزف ہورووِٹس : " الواقدی کی کتاب المغازی کے مخطوطے کے بارے میں " برلن ۱۸۹۸ء -
صفحہ ۹ و ما بعد۔

۴۴۱ - ابن سعد ۱/ ۲۹ " یقول الواقدی حدثنی عبد اللہ بن جعفر الزہری قال وجدتُ فی کتاب ابی بکر بن عبد الرحمٰن بن المسوَر... الخ " (الواقدی کہتے ہیں کہ مجھ سے عبد اللہ بن جعفر الزہری نے کہا کہ میں نے ابوبکر بن عبد الرحمٰن بن المسور کی کتاب میں دیکھا ہے ... الخ " اور اسی کتاب میں (۲/۶۹) یہ ہے : " حدثنی موسیٰ بن محمد بن ابراهیم بن الحارث التیمی۔ قال : وجدتُ هذا فی صحیفةٍ بخطِّ ابی فیها... " (موسیٰ بن محمد بن ابراہیم بن الحارث التیمی نے کہا میں نے اپنے باپ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک کتاب میں دیکھا۔

۴۴۹ - یہی الواقدی نے کہا ہے۔ ابن سعد ۱۔ ق ۲ - ۳۷ - " قال محمد بن عمر : نسختُ کتاب اهلِ اذرح فاذا فیه... " (الواقدی نے کہا میں نے اہلِ اذرح (جگہ کا نام) کی ایک کتاب نقل کی تھی تو اس میں دیکھا ... ")

۴۵۰ - ولہوزن ۱۵

۴۵۱ - ابن سعد ۲ ق ۲/۱۲۹ - سطر ۲۵ تا ۱۲۸ و سطر ۱۲

۴۵۲ - الواقدی کی جرح کے لیے دیکھو : ابن حجر ۹/۳۶۳ - وما بعد - نیز یاقوت : معجم الادباء ۷/۵۵ -

۴۵۳ - ابن سعد ۵/۳۱۴ - یاقوت ، حوالۂ سابق

۴۵۴ - ابن حجر ۹/۳۶۵

۴۵۵ - تحقیق فلوگیل (**Flugel**) ۹۸ " وکان یتشیّع حسنَ المذهب ... وهو الذی

رَوَی انّ عَلیاً علیہ السّلام، کانَ مِن مُعجِزاتِ النّبی صلی اللّٰہ علیہ وسلّم کالعَصا لموسیٰ علیہ السّلام و اِحیاءِ الموَتیٰ لعیسیٰ بن مریم علیہ السّلام، وغیر ذالک من الاخبار" (یہ شیعہ تھے اور معتدل مذہب رکھتے تھے ... انھوں نے ہی یہ روایت کی ہے کہ حضرت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے ایک تھے، بالکل اسی طرح جیسے عصا حضرت موسیٰ کا معجزہ تھا، یا مُردوں کو زندہ کرنا حضرت عیسیٰ کا معجزہ تھا، یا اسی طرح کے اور اخبار"

(جوزف ہورووتس)

* (ابن الندیم کے سوا کسی نے الواقدی کو شیعہ نہیں کہا۔ وہ کہتا ہے: "کانَ یلزِم التّقیّۃ" (یہ تقیہ کیے رہتے تھے) مؤلف اعیان الشیعہ (جلد ۴۶ صفحہ ۱۷۱) اور مؤلف "الذریعہ الی تصانیف الشیعہ" (جلد ۳ ص ۲۹۳) نے الفہرست ہی کی بنیاد پر اُس کا ترجمہ اپنی کتابوں میں شامل کیا ہے۔ لیکن ابن ابی الحدید جہاں الواقدی کی کوئی روایت درج کرتا ہے اور اُس کے بعد کسی شیعی ماخذ کا حوالہ دیتا ہے، تو "وفی رِوایۃِ الشیعۃ" کے الفاظ سے حد بندی کر دیتا ہے، اس کا صریح مطلب یہ ہے کہ وہ الواقدی کی روایت کو مسلک شیعہ کی نمایندہ نہیں سمجھتا۔ خود الواقدی نے اپنے مغازی میں ایسی روایات بیان کی ہیں جو کسی شیعہ مؤلف کے قلم سے نہیں نکل سکتیں، خواہ وہ تقیہ کیے ہوئے ہو۔ مثلاً: ابن اسحٰق نے یوم بدر کے مقتولین کی فہرست میں لکھا ہے کہ طُعیمۃ بن عدی کو حضرت علی نے قتل کیا، مگر الواقدی نے اس کی تردید کی ہے اور کہتا ہے کہ طعیمۃ کو قتل کرنے والے حمزۃ تھے، علی نہیں تھے۔ اسی طرح یومِ احد میں صَواُب کو کس نے قتل کیا، اس میں اختلافِ روایات ہے اور مختلف رُواۃ نے تین نام لیے ہیں کوئی کہتا ہے اُس کے قاتل سعد بن ابی وقاص تھے، کوئی حضرت علی کا نام بتاتا ہے، اور کسی کا بیان ہے کہ قزمان نے اُسے ہلاک کیا تھا۔ الواقدی نے تینوں بیانات کا حوالہ دے کر اپنی رائے بھی لکھی ہے کہ قزمان کا قاتل ہونا ثابت ہے۔

الواقدی کی کتاب المغازی، جو اب مکمل حالت میں مرتب ہو کر ہمارے سامنے ہے اُس میں اُن صحابیوں کی فہرست ملتی ہے جو یوم اُحد میں بھاگے تھے، اسے الواقدی نے اس طرح شروع کیا ہے: "کانَ مِمّن تَولّیٰ فلان، والحارث بن حاطِب ..." (جو لوگ بھاگے ان میں فلاں اور الحارث بن حاطب وغیرہ تھے ...) ابن ابی الحدید نے اس فہرست میں حضرات عمر و عثمان کے نام بھی لکھے ہیں۔ البلاذری نے بھی فہرست الواقدی سے نقل کی ہے تو اُس میں عثمان کا نام ہے۔ عمر کا نہیں ہے (انساب ۱/۳۲۶) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنیادی مخطوطہ میں عمر و عثمان دونوں کے نام تھے یا اِن میں سے ایک کسی کا نام تھا، مگر اس نسخہ کے ناقل کو ابن فہرست میں عمر و عثمان کے نام ناگوار ہوئے اور اُس نے اُن کی جگہ لفظ " فلاں " لکھ دیا۔ جن لوگوں نے بنیادی مخطوطہ کے

مطابق لکھے ہوئے نسخے دیکھے ہوں گے، انھوں نے یہ گمان کر لیا کہ الواقدی شیعہ تھا۔ بہرحال الواقدی کے تشیع کو تسلیم کرنے کے لیے صرف ابن الندیم کا قول ناکافی ہے، جب کہ اسی کا معاصر الطوسی اس بات کا قطعاً ذکر نہیں کرتا۔ دوسرا قیاس اس سے بنا ہوگا کہ الواقدی سے "مقتل الحسن" "مقتل الحسین" اور "مولد الحسن والحسین" جیسی کتابوں کی تالیف منسوب ہے۔ (نثار احمد فاروقی)

۲۵۶- ابن ہشام ۱۶۳/۴ (وستنفیلڈ ۸۹۷) نیز الواقدی (ولہوزن) ۳۹۳

۲۵۷- ابن ہشام ۱۹۰/۴ (وستنفیلڈ ۹۲۱) الواقدی (ولہوزن) ۴۱۶۔ اور ابن سعد ۱۲۷/۲ کا نوٹ۔

۲۵۸- الفہرست ۹۸

۲۵۹- ابن سعد ۲ ق ۵۰/۲ سطر ۱۲ تا ۱۵ اور سطر ۲۴

۲۶۰- تحقیق کریمر ۱۴۰۔ الواقدی ایک خبر میں جو ابن سعد (۶/۴) کے یہاں موجود ہے العباس کی گرفتاری کا بیان کرتا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو:

Noldeke in the Z.D.M.G. Vol. 52, p. 21 seq.

(یعنی مضمون نولدکہ در مجلۂ جماعۃ مستشرقین جرمنی جلد ۵۲، صفحہ ۲۱ و مابعد)

۲۶۱- ابن سعد ۴۔ ق ۲۱/۱ نیز

CAETANI : Annali dell' Islam, Anno 20, pp. 264, 266, 341.

(یعنی کیتانی: حولیات اسلام، سنہ ۲۰ھ، صفحہ ۲۶۴ و ۲۶۶، ۳۴۱

۲۶۲- **IBN SA'D : Biographien Muhammads seiner gefahrten und der spareren Trager des Islams bis sum 230 der Flucht, 19 Vols. Leiden, E.J. Brill, 1904-28.**

(یعنی ابن سعد: تراجم محمد والصحابہ والتابعین تا سال ۲۳۰ھ۔ ۱۹ جلدیں۔ ای جے بریل لائیڈن۔ ۱۹۰۴ء تا ــ ۱۹۲۸ء)

۲۶۱- **LOTH (Otto) : Das Classenbuch des Ibn Sa'd, Leipzig, 1869.**

(یعنی اوتو لوث: طبقاتِ ابنِ سعد، لیپزگ ۱۸۶۹ء)

۲۶۱- ابن سعد، ق ۹۹/۲

۲۶۱- ابن سعد ۳۱۴/۵ "وکتبہ (ابا علقمہ الفرادی) عمر حتّی لقیناہُ سنۃ تِسْعَ و ثمانین و مئۃ بالمدینۃ"۔ (مگر ابو علقمۃ الفراوی زندہ رہا، یہاں تک کہ ہم اس سے ۱۸۹ھ میں مدینے میں ملے تھے۔)

۲۶۹- ابن سعد، ق ۹۹/۲۔ البلاذری فتوح ۳۱۹ میں ہے کہ یہ بنو ہاشم کے مولیٰ تھے۔

۴۶۷۔ ابن حجر ۳۳۲/۲

۴۶۸۔ ابن سعد ۲۳۱/۵

۴۶۹۔ ابن خلکان ۶۳۳/۱

۴۷۰۔ الفہرست (تحقیق فلوجل) ۹۹

۴۷۱۔ **LOTH (Otto) : Das Classenbuch des Ibn Sa'd Leipzig, 1869.**
(یعنی اوٹو لوتھ : طبقات ابن سعد، صفحہ ۲۵ و مابعد)

۴۷۲۔ **NOLDEKE-SCHWALLY : Geschichte des 'Qorans' Vol. II, p. 135.**
(یعنی نولدکہ شوالی : تاریخ القرآن - ۱۳۵/۲)

۴۷۳۔ ابن سعد ۱ ق ۱/ ۲۲-۲۱

۴۷۴۔ ابن سعد ۲ ق ۱/ ۱

۴۷۵۔ دیکھو زخاؤ : مقدمہ ابن سعد، جلد سوم صفحہ **(XXVII)**
ہورووتس : مقدمۂ ابن سعد، جلد سوم ق ۲ صفحہ **(V)** و مابعد
SACHAU : Studien p. 32 seq.
(یعنی زخاؤ : دراسات ۳۲ و مابعد
De GOEJE : Z.D.M.G. Vol. 57, p. 379.
یعنی مضمون دی غوریہ در مجلہ مستشرقین جرمنی جلد ۵۷ صفحہ ۳۷۹
RECKENDORF : in Orientalistische Literaturzeitung, 1923, p. 352.
یعنی رکندورف در صحیفۂ آداب شرقیہ، ۱۹۲۳ء صفحہ ۳۵۱

۴۷۶ **Z.D.M.G. Vol. 23, p. 593 seq.**
یعنی مجلہ جماعت مستشرقین جرمنی، جلد ۲۳، صفحہ ۵۹۳ و مابعد۔

۴۷۷۔ یہ السیرۃ الحلبیۃ کے مؤلف علی بن برہان الدین الحلبی ہیں۔ (حسین نصار)

شریعت اور اس کا قانون

پروفیسر طاہر محمود

مسلم پرسنل لا یعنی قانونِ شریعت میں اصلاح کا مسئلہ گذشتہ چند برسوں سے تقریری و ری غور وفکر کا سرگرم موضوع بنا ہوا ہے۔ اس سلسلے میں مختلف مکاتبِ فکر کی طرف ، بہت کچھ کہا اور لکھا جا چکا ہے۔ علماء اور ماہرینِ قانونِ جدید، عوام اور خواص، م وغیر مسلم، دار العلوم دیوبند کے اساتذہ کے جیسے دیندار بزرگ اور مجھ جیسے گنہگار ا دار، سب ہی نے اس معاملے میں بیداری دکھائی ہے۔ اگرچہ اندازِ فکر اور مطمحِ نظر عت اصحاب و طبقات کا الگ الگ رہا ہے۔ ناچیز نے بھی اس موضوع پر بہت سوچ بچار اور دوسروں سے تبادلۂ خیال کیا ہے۔ میرا نتیجۂ فکر بڑی حد تک میری بوں اور مقالات کی شکل میں منظرِ عام پر آ چکا ہے۔ آج کی اس مختصر گفتگو میں میں ن مسئلے کے دو پہلوؤں کا ذکر کروں گا۔ ایک یہ کہ قانونِ شریعت کی نوعیت کیا ہے۔ سرے یہ کہ اس قانون میں اصلاح سے نفسِ شریعت پر کیا اثرات مترتب ہوں گے۔

قانونِ شریعت کے مسائل بالتفصیل نہ تو قرآنِ کریم میں مذکور ہیں اور نہ احادیثِ لی میں۔ مستند روایت ہے کہ حضرت معاذؓ بن جبل کو جب رسول اللہؐ نے کسی علاقے کا

نج مقرر کیا تو پروانۂ تقرری دیتے وقت سوال فرمایا کہ "معاذ مقدمات کا فیصلہ کیسے کرو گے؟" انھوں نے عرض کیا "قرآنی احکام کے مطابق یارسول اللہ" فرمایا "اگر کسی مسئلے کا حل قرآن میں نہ ملا تو؟" معاذ بولے "پھر میں سنّتِ نبوی کے مطابق فیصلہ کروں گا۔" پھر فرمایا کہ "اگر سنّت میں بھی حل نہ ملا تب کیا کرو گے؟" عرض کیا "یارسول اللہ اس صورت میں مَیں اپنی عقل و فہم کا استعمال کروں گا۔" اور پھر نبی نے معاذ کے جواب پر اپنی کامل منظوری کی مہر لگا دی۔ اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کی کتاب اور پیغمبر کی سنّت دونوں نے خود کو چند بنیادی باتوں تک محدود رکھ کر ایک مفصّل و منظّم عائلی قانون کی تدوین کا کام اُمّت کے بزرگوں پر چھوڑ دیا تھا۔ چنانچہ پیغمبر اسلامؐ کی وفات کے بعد کی ابتدائی چند صدیوں میں دنیا کے مختلف حصّوں میں رہنے والے فقہا اور اماموں نے شرعی قانون کی تفصیلات مرتّب کر ڈالیں۔ اس کام کے لیے ان بزرگوں نے اصولِ فقہ مرتّب کیے اور قانون سازی کے مختلف طریقوں کو فروغ دیا۔ ان طریقوں میں سے ایک طریقہ "اجماع" تھا یعنی فقہاءِ وقت کا کسی مسئلہ پر باہم اتفاق۔ دوسرا طریقہ "قیاس" تھا یعنی ایک طے شدہ مسئلے کی روشنی میں دوسرا مسئلہ طے کرنا۔ "قیاس" کے تحت "استحسان" "استدلال" "مصالح المرسلہ" وغیرہ قانون سازی کے متعدد قانونی ماخذ متعین کیے گئے۔ اور پھر جلد ہی دنیا نے دیکھا کہ شریعت کے قانون نے ایک ایسی منظّم اور مدوّن شکل اختیار کر لی، جس کی مثال اُس وقت کی اقوامِ عالم میں نہیں مل سکتی تھی۔ لیکن قدرتی بات تھی کہ قانونِ شریعت کی تدوین پوری دنیائے اسلام میں بعینہٖ یکساں نہیں ہوئی۔ بنیادی طور پر قرآن و سنّت سے مستنبط ہونے کے باوجود اس قانون کی تفصیلات نے مختلف شکلیں اختیار کیں۔ اس صورتِ حال کی مختلف وجوہ تھیں۔ ایک وجہ یہ تھی کہ مختلف فقہا نے قانون کے مرتّب کرنے میں مختلف اصول پیشِ نظر رکھے۔ بعض نے قیاس کو خاص اہمیت دی اور بعض نے اسے بالکل نظر انداز کیا۔ جن بزرگوں نے اصولِ قیاس سے کام لیا انھوں نے بھی اس کا استعمال الگ الگ طریقوں سے کیا۔ چنانچہ یہ ظاہر ہے کہ ان سب فقہا کے مرتّب کیے ہوئے قوانین بالکل یکساں نہیں ہو سکتے تھے۔

اختلاف کی دوسری وجہ یہ تھی کہ یہ فقہاء دنیا کے مختلف حصوں میں رہتے تھے، کوئی عازمیں تھا، کوئی عراق میں، کوئی مصر میں اور کوئی شام میں، کوئی اندلس میں کوئی بخارا ں۔ ان مقامات کی تاریخ الگ تھی۔ جغرافیہ الگ تھا۔ سماجی اور معاشی حالات جداگانہ تھے، طور طریقے، عادات و اطوار مختلف تھے۔ غرض یہ کہ مختلف علاقوں میں رہنے والے ہائے کرام کو مختلف حالات اور مختلف مسائل درپیش تھے۔ لہٰذا ان کے اندازِ فکر اور نتیجۂ ز دونوں میں اختلاف ہونا لازمی ہی تھا۔

اس صورتِ حال کی ایک اور وجہ مسلمانوں کے سیاسی اختلافات تھے جو رسول مقبولؐ ا وفات کے فوراً بعد خلافت کے معاملے میں پیدا ہو گئے تھے۔ ان اختلافات نے گے چل کر مسلمانوں کو سنّی، شیعہ اور بعض اور چھوٹے بڑے فرقوں میں تقسیم کر دیا تھا جنھوں نے لف فقہا اور اماموں کی پیروی کرنا شروع کر دی تھی۔ مختصر یہ کہ ابتدائے اسلام ہی ا قانونِ شریعت کے مختلف مکتب یا مسلک بن گئے تھے جو آج قانون کی زبان فقہ کے "مذاہب یا اسکول" کہلاتے ہیں۔ شرعی قانون کے دائرے میں مزید اختلاف ے کو روکنے کے لیے تاریخِ اسلام کی چوتھی پانچویں صدی میں مسلمانوں نے عام طور جتہاد کا دروازہ بند کر دیا اور جو مذاہب فقہ اس وقت تک قائم ہو چکے تھے ان میں کسی نہ کسی کو کلیتہً اپنا لیا۔ یہ وقت تھا جب کہ سنّی مسلمانوں میں فقہ کے مذاہب اربعہ ن، شافعی، مالکی اور حنبلی معروف ہو چکے تھے اور شیعہ مسلمانوں میں اثنا عشری، زیدی، معیلی مذاہب مقبولیت حاصل کر رہے تھے۔ مذاہب فقہ کی یہ تقسیم اب تک چلی ہی ہے۔

دنیا کی موجودہ جغرافی تقسیم کے مطابق دیکھا جائے تو روس، چین، ترکی، افغانستان، ن، شام اور بہت سے دوسرے ملکوں میں سنّی مسلمانوں کی اکثریت نے حنفی قانون بنایا۔ تیونس، الجزائر، مراقش، لبیا، ماریطانیہ اور شمالی افریقہ کے دیگر ممالک میں الکی کا دور دورہ ہوا۔ مشرقی افریقہ اور انڈونیشیا، ملیشیا، فلپائن، سری لنکا وغیرہ شافعی قانون کو مقبولیت حاصل ہوئی۔ سعودی عرب اور قطر میں حنبلی مذہب اور ایران

میں اثنا عشری مذہب کو سرکاری قانون کا درجہ ملا۔ شمالی یمن میں اکثریت نے زیدی فقہ کا اتباع کیا۔ برصغیر ہند، پاک و بنگلہ دیش میں سنی مسلمانوں کی اکثریت فقہ حنفی کی پیرو ہے اور باقی سنی شافعی مسلک پر کاربند ہیں۔ تینوں ملکوں کے شیعہ مسلمان بیشتر اثنا عشری فقہ کے پیرو ہیں لیکن چند مغربی صوبوں مہاراشٹر، گجرات وغیرہ میں شیعہ اسمٰعیلی مسلک کی مختلف شاخوں کے پیرو بھی خاصی تعداد میں موجود ہیں جو کہ عرفِ عام میں خوجے اور بوہرے کہلاتے ہیں

آپ نے دیکھا کہ شریعت کا قانون مختلف شکلوں میں ہمارے سامنے ہے۔ ان سبھی مذاہب فقہ کی بنیاد قرآن وسنت کے احکام پر ہے۔ پھر بھی ان کی تفصیلات پر خاصے اختلافات ہیں۔ مثال کے طور پر طلاق ثلٰثہ کے مسئلے کو لیجیے۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے تین مرتبہ ایک ہی سانس میں کہہ دے کہ میں نے تجھے طلاق دی یا یہ کہہ دے کہ میں نے تجھے تین طلاقیں دیں، تو حنفی قانون میں یہ طلاق جائز ہے اور بائن شمار ہوتی ہے جس کے بعد شوہر نہ تو طلاق واپس لے سکتا ہے اور نہ اس عورت سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے جب تک وہ کسی دوسرے شخص کے نکاح میں آکر اس سے طلاق نہ حاصل کر لے۔ اس کے مقابلے میں شیعہ قانون ایک وقت میں صرف ایک ہی طلاق کی اجازت دیتا ہے جو کہ پہلی اور دوسری مرتبہ واپس لی جا سکتی ہے۔ اسی طرح بیوی یا کسی اور قانونی وارث کے حق میں وصیت کرنا شیعہ قانون میں بالکل درست ہے جبکہ حنفی فقہ نے اس پر پابندی عائد کی ہے۔ مزید برآں حنفی اور شیعہ قوانین وراثت ایک دوسرے سے اس قدر مختلف ہیں جس کی تفصیل اس مختصر سی گفتگو میں بیان کرنا ممکن نہیں۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ ان اختلافات کے باوجود سب مذاہب فقہ خواہ سنی ہوں یا شیعہ اپنے اپنے ماننے والوں کے نزدیک شریعت مقدسہ کا درجہ رکھتے ہیں اور ان میں کسی کو بھی اوروں سے کمتر نہیں کہا جا سکتا۔ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ وغیرہ نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا تھا کہ صرف ان کا فقہ واجب التعمیل ہے بلکہ اس کے برعکس انھوں نے اپنے ماننے والوں پر تاکید کی کہ ہمارے بتائے ہوئے مسائل پر اسی صورت میں عمل کرو جب خود تحقیق اور اطمینان کر لو۔

آپ نے قوانینِ شریعت کی نوعیت کا کچھ اندازہ کر لیا۔ اب آج کی گفتگو کے دوسرے پہلو کی طرف آئیے۔ کچھ عرصے سے ہمارے وطن میں بعض لوگ یہ محسوس کرنے لگے ہیں کہ لک کے بدلتے ہوئے سماجی، معاشرتی، اقتصادی اور تمدنی حالات کے پیشِ نظر مروجہ پرسنل لا میں بعض اصلاحات ہونی چاہئیں۔ اس سلسلے میں ایک سوال تو یہ ہے کہ جس چیز میں یہ لوگ ترمیم و اصلاح چاہتے ہیں وہ کیا ہے۔ مکمل شریعت؟ یا قانون شریعت کی وئی خاص شکل؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ مطلوبہ تبدیلی کا شرعی قانون کی اصل نوعیت پر کیا اثر ہوگا۔ ان مسائل پر عوام کے ذہن صاف نہیں ہیں۔ در اصل جس چیز میں اصلاح لا مطالبہ کیا جا رہا ہے وہ اصل شریعت نہیں ہے بلکہ تعبیرِ شریعت کی چند مخصوص شکلیں بنی حنفی، اثنا عشری، شافعی اور اسمٰعیلی مذاہب فقہ کے بعض مخصوص مسائل جن پر بلا لحاظ نغیر حالات صدیوں سے اس ملک میں عمل ہو رہا ہے۔ مجوزہ اصلاحات کا مقصد قرآن ور سنت کے بنیادی احکام کو ترک کرنا نہیں ہے بلکہ بعض فقیہوں کی رائج الوقت رائے ے ہٹ کر دوسرے فقیہوں کی رائے کو اختیار کرنا ہے۔ ان اصلاحات کے جواز کی سند خود قانون شریعت کے کسی نہ کسی مسلک مثلاً مالکی، حنبلی یا شافعی مذہب میں ملتی ہے۔

یہ ہے وہ پس منظر جس میں مشرقِ وسطیٰ کے اکثر مسلم ممالک نے گذشتہ نصف صدی ں پرسنل لا میں اصلاحات کی ہیں۔ ہمارے وطن کی طرح ان ممالک میں بھی یہ محسوس کیا یا کہ بدلے ہوئے حالات کے پیشِ نظر مقامی طور پر مروجہ شرعی قانون کے بعض مسائل پر ظر ثانی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ان میں سے بعض ملکوں نے کسی ایک مذہب فقہ کے کلی تباع کو ترک کر کے فقہ کے تمام مذاہب اور بعض صورتوں میں ان کے علاوہ دوسرے ید فقیہوں کے اجتہادی اقوال کو سامنے رکھ کر شرعی قانون کی از سر نو تدوین کی ہے۔

سنہ ۱۹۱۶ء اور سنہ ۱۹۶۷ء کے درمیان مصر، سوڈان، اردن، شام، عراق، تونس، مراقش، لجزائر، ایران اور جنوبی یمن کے بعض حصوں میں وقتاً فوقتاً نافذ کیے جانے والے اصلاحی انین سب اسی طور پر تیار کیے گئے ہیں۔ وقت اتنا نہیں ہے کہ ان اصلاحی قوانین کی فصیل بتائی جائے۔ مختصراً ذہن میں لیجیے کہ ان اصلاحات کے نتیجے میں شدید ضرورت کے بغیر

اور بیویوں کے درمیان مساوی سلوک پر قدرت رکھنے کے باوجود ایک سے زیادہ نکاح کرنے پر سخت پابندیاں عائد کر دی گئی ہیں۔ مردوں کی طرف سے یک طرفہ طلاق کے حق کے بیجا استعمال کے امکانات یا تو بالکل ختم کر دیے گئے ہیں یا ان پر سخت کنٹرول عائد کیا گیا ہے۔ تمام مسلمان عورتوں کے لیے، خواہ وہ فقہ کے کسی بھی مذہب کی پیرو ہوں، مخصوص حالات میں فسخِ نکاح کے مواقع فراہم کیے گئے ہیں اور مورثوں کو اس کا حق دیا گیا ہے کہ اپنے بعض قریبی اعزا مثلاً یتیم پوتوں وغیرہ کو اپنی جائداد میں سے حصہ دیں۔ اور یہ سب کچھ قرآن اور سنت کے دائرے کے اندر احکام شریعت کی اس تعبیر کے مطابق کیا گیا ہے جس کے لیے کسی مذہب فقہ یا کسی جیّد فقیہ کی سند موجود ہے۔

میری آج کی اس گفتگو کا خلاصہ اور لب لباب یہ ہے کہ جس قانون کو ہم شریعت کہتے ہیں اس کی عظمت سے نہ کسی مسلمان کو انکار ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ قانون ہرگز جامد یا تنگ نظر نہیں ہے۔ اس میں اس قدر وسعت اور گنجائش ہے کہ آج ایک ہزار سال سے کہیں زاید کی طویل مدّت گزر جانے کے بعد بھی دنیا کے کسی گوشے میں بھی رہنے والے مسلمان اپنے مقامی حالات سے پیدا ہونے والی مشکلوں کا حل نکال سکتے ہیں۔

(آل انڈیا ریڈیو کے شکریے کے ساتھ)

تبصرہ

نثار احمد فاروقی صاحب

امریکہ کے کالے مسلمان

مصنف : ڈاکٹر مشیر الحق
ضخامت : ۱۰۴ صفحات۔ سائز ۲۰×۳۰/۱۶ طبع اوّل۔ مارچ ۱۹۷۲ء
ناشر : مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵
قیمت : ۵؍ روپیہ

زیرِ نظر کتاب میں، جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، امریکہ کے کالے مسلمانوں کا تعارف کرایا گیا ہے۔ اس میں پانچ ابواب ہیں: "کالی قومیت"، "کالا ایمان"، "کالا اسلام"، "کالے لوگ" اور "کالا دیس"۔

امریکہ کے کالے مسلمانوں کے بارے میں بہت ہی کم لکھا گیا ہے۔ اردو میں تو سرے سے کوئی کتاب یا مضمون نہیں ہے۔ اس لحاظ سے یہ اردو زبان میں اس موضوع پر پہلی اور منفرد کتاب ہے۔

کتاب کے مصنف ڈاکٹر مشیر الحق سے "اسلام اور عصر جدید" کے قارئین بخوبی واقف ہیں۔ انھوں نے ندوۃ العلماء لکھنؤ، جامعہ ملیہ دہلی اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں عربی اور اسلامیات کی تعلیم حاصل کی ہے۔ اس کے بعد انھیں تحقیقاتِ اسلامیہ کے اہم مرکز "انسٹی ٹیوٹ اوف اسلامک اسٹڈیز" میک گل، مانٹریال (کینیڈا) میں چھ سال تک (۱۹۶۱ء - ۶۷) قیام کرکے تحقیق کی تربیت حاصل کرنے کا موقع بھی ملا ہے۔ میک گل سے واپس آکر وہ انڈین انسٹی ٹیوٹ اوف ایڈوانس اسٹڈیز شملہ میں بحیثیت فیلو کام کرتے رہے ہیں اور یہاں انھوں نے اپنی کتاب "اسلام ان سکولر انڈیا" لکھی جو اسی سال شائع ہو چکی ہے۔ حال ہی میں (مارچ ۱۹۷۳ء) وہ مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ کے شعبۂ ویسٹ ایشین اسٹڈیز میں ریڈر مقرر ہو گئے ہیں۔

ڈاکٹر مشیر الحق کی تحریروں میں مواد کا احاطہ اور ضبط و تنظیم کا رجحان نمایاں ہوتا ہے۔ معہذا وہ شگفتہ اور دل نشیں انداز میں لکھتے ہیں چنانچہ اس کتاب میں بھی داستان کا سا لطف پیدا ہو گیا ہے۔

ان کا رویہ بھی مناظرانہ یا جانب دارانہ نہیں ہے؛ وہ حقائق کو اس ترتیب سے پیش کرنا چاہتے ہیں کہ دلائل خود مضمون سے پیدا ہوں، انھیں باہر سے درآمد کرنا پڑے۔ اس کتاب کو پڑھ کر بھی یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ خود مصنف ان کالے مسلمانوں سے کوئی ذاتی تعصب رکھتا ہے۔

لیکن ایک امکان یہ ہے کہ ڈاکٹر مشیر الحق نے جن انگریزی کتابوں سے استفادہ کیا ہے ان کے مصنفین کا مقصد ہی کالے مسلمانوں کی صورت کو بگاڑ کر پیش کرنا رہا ہو کیونکہ خود مشیر الحق صاحب کو اس تحریک کے رہنماؤں سے ملنے یا ذاتی طور پر مستند معلومات حاصل کرنے کے مواقع نہیں ملے ہیں۔

تقریباً تمام مذاہب کی تاریخ میں اس کی شہادت ملتی ہے کہ زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں نئے فرقے اور شاخیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ ان فرقوں کے وجود میں آنے کے متعدد اسباب ہوتے ہیں۔ کبھی تو یہ بنیادی عقائد میں فلسفیانہ موشگافیاں کرنے سے پیدا ہوتے ہیں

(جیسے معتزلہ) کبھی سیاسی حالات انھیں معرضِ وجود میں لاتے ہیں (جیسے خوارج) کبھی دوسرے مذاہب اور قومیتوں سے میل جول بھی کسی نئی شاخ کے پھوٹنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تاریخی حالات یا جغرافی شرائط بھی عقائد میں فروعی تبدیلیاں پیدا کر کے کسی نئے فرقے کو جنم دے سکتے ہیں۔ کالے مسلمانوں کا فرقہ بھی مخصوص سماجی اور جغرافی حالات سے وجود میں آیا ہے۔

فرقِ اسلامی کے موضوع پر متعدد کتابیں پہلے بھی لکھی گئی ہیں۔ قدیم کتابوں میں شہرستانی کی 'الملل والنحل' خاصی معروف ہے۔ عہدِ حاضر میں بھی معتزلہ، اشاعرہ، خوارج، شیعہ، قادیانی وغیرہ فرقوں پر جداگانہ کتابیں لکھی گئی ہیں لیکن ان میں زیادہ تر 'رد و قدح' کا انداز پایا جاتا ہے۔ معروضی اور منطقی مطالعہ کا فقدان ہے۔ عہدِ حاضر کے علمی اور تنقیدی معیاروں کے مطابق کسی تحریک کو اُس کے صحیح **Perspective** اور یاق و سباق میں سمجھنا اور اس کی معرفتِ تامّہ حاصل کرنا ممکن ہی نہیں تاوقتیکہ اُسے ہمدردی کی نگاہ سے دیکھا جائے۔ اِس "ہمدردی" کا مفہوم لازماً اس سے اتفاق رنا ہی نہیں ہوتا۔ یہ اتنا لطیف نکتہ ہے کہ اسے سمجھنا آسان ہے اور سمجھانا مشکل ہے۔

اس کتاب کا مطالعہ کرنے والے کے ذہن میں یہ سوال ضرور پیدا ہوگا کہ "یہ کالے سلمان" دائرۂ اسلام سے خارج ہیں یا نہیں۔ کیا ہم انھیں متعدد اسلامی فرقوں میں ے ایک سمجھیں۔ یا وہ محض نام کے مسلمان ہیں، اور اُن کا اُس اسلام سے کچھ سروکار ہیں جو ہمارے علماء کے نزدیک حضرت آدم سے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم تک بوت و رسالت کی ایک مسلسل اور مربوط تاریخ اپنی پشت پر رکھتا ہے اور جس کی آخری سمانی کتاب "قرآن" ہے؟

چند سال قبل لاہور میں قادیانیوں کے خلاف فسادات کی آگ بھڑک اٹھی تھی ور حکومت پاکستان نے جسٹس محمد منیر کی صدارت میں ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کیا تھا ن کے سامنے پاکستان کے ہر مسلک کے علماءِ دین نے شہادتیں قلمبند کرائی ئیں۔ کمیشن کا مقصد یہ جاننا تھا کہ "مسلمان" کون ہے؟ اُس کی بنیادی اور

متفق علیہ تعریف کیا ہوگی. جن علماء نے کمیشن کے سامنے بیانات دیے، وہ استنے متخالف اور متقاطع تھے کہ ان کی روشنی میں کوئی بھی "مسلمان" کی تعریف پر پورا نہیں اُتر سکتا تھا۔

دوسری طرف وہ مشہور روایت ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوہریرۃ سے فرمایا، جاؤ اعلان کردو "مَن قَالَ لاَ اِلٰہ اِلّا اللّٰہ فَدَخَلَ الجنَّۃ" حضرت عمر نے انھیں جبراً اس اعلان سے باز رکھا اور حضورِ رسالت میں یہ تاویل پیش کی کہ اس اعلان سے مطمئن ہوکر لوگ "عمل" کی طرف سے غافل ہو جائیں گے۔

کالے مسلمانوں کا یہ فرقہ صرف امریکہ تک محدود ہے، اور اپنی بہت دل چسپ تاریخ رکھتا ہے۔ امریکہ میں تقریباً دو کروڑ حبشی النسل لوگ آباد ہیں جن کے آباء و اجداد افریقہ سے غلام بنا کر لائے گئے تھے۔ یہ اگرچہ امریکہ کے شہری ہیں اور وہاں کے دستور میں ان کے حقوق کی ضمانتیں موجود ہیں مگر یہ سفید فام نسل کے سماج میں پوری طرح مُدغم نہیں ہو سکے ہیں۔ اس لیے انھوں نے رنگ کی بنیاد پر اپنی "کالی قومیت" الگ ہی بنا لی ہے۔ ان میں سے اکثریت کا مذہب عیسائی تھا مگر آہستہ آہستہ یہ اسلام کی طرف آرہے ہیں۔ وہ افریقہ کو آج بھی اپنا 'وطنِ اصلی' سمجھتے ہیں اور ہر اُس چیز سے محبت کرتے ہیں جس کا افریقہ سے کچھ رشتہ ہو۔ رنگ کا یہ امتیاز ہی انھیں اسلام کی طرف لایا ہے۔ اب ان کا خاموش مطالبہ یہ بھی ہے کہ امریکی سرزمین ہی کا ایک حصہ انھیں "ہوم لینڈ" کے طور پر ملنا چاہیے۔

کالے مسلمانوں کے عقائد اور تصورات بھی دل چسپ ہیں۔ اُن کے ایک رُوحانی باپ نے کہا تھا "خدا مجھ میں ہے اور مَیں سیاہ فام ہوں، اس لیے خدا بھی سیاہ فام ہے اس لیے ثابت ہوا کہ سیاہ رنگ دوسرے تمام رنگوں سے برتر ہے"۔ شاید اس "روحانی باپ" کو یہ علم نہ ہوگا کہ مقاماتِ سلوک کے مشاہدے میں صوفیہ بھی "ذاتِ بحت" کی تجلّی کو سیاہ بتاتے ہیں۔ یعنی مشاہدے کی آخری منزل پر سوائے تاریکی کے کچھ نظر نہیں آتا۔ اور جدید سائنس بھی یہ کہتی ہے کہ نور کا منتہا ظلمت ہے۔

کالے مسلمانوں کی تحریک زیادہ قدیم نہیں ہے۔ سب سے پہلے نوبل دریو علی (۱۸۸۶-۱۹۲۹ء) نے حبشیوں کو اُن کے "اصلی مذہب" یعنی اسلام کی دعوت دی تھی۔ اس کا کہنا تھا کہ امریکہ کے حبشی النسل باشندے صرف اسلام کے پلیٹ فارم ہی پر متحد ہو سکتے ہیں۔ ان امریکی حبشیوں کے دوسرے لیڈر مارکس گروی (۱۸۸۷-۱۹۴۰ء) تھے۔ انھوں نے حبشیوں کو ان کے وطنِ اصلی واپس چلنے کی دعوت بھی دی تھی اور ایک بین الاقوامی کانگرس بھی بلائی تھی جس نے انھیں "جمہوریۂ افریقہ" کا صدر بھی منتخب کیا تھا۔

تیسری اہم شخصیت فرد محمد (ف ۱۹۳۴ء) کی تھی جس نے کالی قومیت کی تحریک کو روغ دیا۔ اس نے ابتدائے آفرینش کے بارے میں جو تھیوری پیش کی ہے وہ بہت ل چسپ ہے (ص ۲۶-۲۹) اُس کے مطابق مکہ سے تقریباً بیس میل دُور موسیٰ کی پیدائش ے لگ بھگ دو ہزار برس پہلے 'ایک مشہور سائنس دان' یعقوب نامی نے انسانی جسم کے لیوں میں تبدیلی کر کے سفید فام نسل بنائی تھی مگر "جس خلیہ کو مُردہ کر کے اُس نے رنگ میں بدیلی پیدا کی تھی وہی خلیہ درحقیقت "احساسِ حیا" پیدا کرتا تھا۔ جب وہ خلیہ ہی نہیں رہا سفید نسل میں شرم و حیا کا احساس کہاں سے پیدا ہوتا؟"

فرد محمد کا کہنا تھا کہ اسلام صرف حبشیوں کے لیے ہے۔ سفید فام لوگ اس سے روم ہی رہیں گے۔ فرد محمد ۱۹۳۴ء میں پُراسرار طور پر غائب ہو گئے تھے اور ان کے بعد جا محمد نے کالے مسلمانوں کی قیادت سنبھال لی تھی۔

الیجا محمد (ولادت: ۱۸۹۷ء) کا نام فرد محمد نے الیجا کریم رکھا تھا۔ انھوں نے بعد میں اپنا نام تبدیل کیا۔ ڈاکٹر مشیر الحق کا خیال ہے کہ اُن کی تحریک میں محمد رسول اللہؐ کی خصیت بالکل پس پردہ ہے پھر بھی امریکہ کا کالا مسلمان لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا ورد ارہتا ہے اور غالباً الیجا محمد کی وجہ سے اس کے ذہن میں یہ سوال بھی نہیں اُٹھتا کہ مد کے بعد یہ محمد رسول اللہ کون ہیں؟" (ص ۳۶)

کالے مسلمانوں کی عبادت کا طریقہ اور شعائر کسی کو معلوم نہیں کیونکہ وہ اپنی عبادت گاہ ں کسی غیر حبشی کو داخل نہیں ہونے دیتے۔ وہ عربی زبان پڑھتے ہیں اور مکہ کو اپنا مذہبی

مرکز بھی مانتے ہیں۔ بعض (گو بہت کم) حج کرنے بھی جاتے ہیں۔ زکوٰۃ اُن کے یہاں نہ صرف پابندی سے ادا ہوتی ہے بلکہ اس میں وہ ڈھائی فیصد کی خاص شرح سے کچھ زیادہ ہی ادا کرتے ہیں۔ سب سے اہم بات یہ کہ "الیجا کے ہاتھ میں ہاتھ دیتے ہی امریکی حبشی کی کایا پلٹ ہوجاتی ہے اور وہ ایک مثالی کردار کا حامل بن جاتا ہے۔" اس کی تفصیل کتاب میں بتائی گئی ہے کہ الیجا کا اصلاحی طریقہ کیا ہے اور وہ اخلاق سدھار کس طرح کرتے ہیں۔

امریکہ کے یہ مسلمان اللہ، انبیاء، قرآن، جزا و سزا، یوم قیامت، جنت و جہنم کے قائل ہیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کو فرض سمجھتے ہیں۔ قرآنی اوامر و نواہی کو جزو مذہب مانتے ہیں لیکن ان تمام باتوں کو جس انداز سے پیش کرتے ہیں اُس کی وجہ سے امریکی حبشیوں کو عیسائیت کا لبادہ اُتار کر اسلامی پیرہن زیب تن کرنے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ نہیں ہوتی۔

مصنف نے ان کے عقائد و تصورات اور تحریک کی اجتماعی نوعیت اور سرگرمیوں کے بارے میں ممکن حد تک تفصیل سے دل چسپ معلومات یکجا کر دی ہیں اور خود یہ فیصلہ صادر نہیں کیا ہے کہ انھیں "دائرۂ اسلام" سے خارج سمجھا جائے یا وہ بھی بہتر (۷۲) روایتی فرقوں میں سے ایک فرقہ شمار ہوں گے۔ ہمارا خیال ہے کہ اِس فیصلے کا معلق رہنا ہی اچھا ہے۔

اُمتِ مسلمہ کی رہنمائی: حضرت عمرؓ کی تعلیمات میں

مصنف : محمد تقی صاحب امینی
ضخامت : ۱۰۴ صفحات، سائز $\frac{۲۰\times۳۰}{۱۶}$ طبع اول۔ نومبر ۱۹۷۲ء
ناشر : ادارۂ احتساب۔ امینی منزل۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔
قیمت : دو روپیہ۔

مولانا محمد تقی صاحب امینی مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ میں شعبۂ دینیات کے ناظم ہیں علوم اسلامیہ سے گہری وابستگی رکھتے ہیں۔ انھوں نے گذشتہ برسوں میں بعض اہم موضو

پر کتابیں اور مضامین لکھے ہیں۔ عصر جدید میں جو مسائل پیدا ہو رہے ہیں ان کا حل اسلامی تعلیمات میں موجود ہے یا نہیں؟ موجودہ تہذیب کے چیلنج کو اسلام کس حد تک قبول کر سکتا ہے؟ شریعت اسلامی میں حالات و ظروف کی رعایت ملتی ہے یا نہیں؟ یہ موضوعات جن سے عہدہ برآ ہونے کے لیے متوازن عصری آگہی اور اسلامی تعلیمات سے عالمانہ واقفیت دونوں ضروری ہیں ان کی علمی کاوشوں کا محور رہے ہیں۔

زیر نظر کتاب میں انھوں نے قدیم مآخذ سے متعدد اقتباسات فراہم کر کے انھیں بارہ عنوانوں میں تقسیم کیا ہے اور کتاب کا بنیادی موضوع یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی تعلیمات میں اُمّت مسلمہ کے موجودہ مسائل کا حل اور ایک مثالی اسلامی معاشرے کا نمونہ موجود ہے۔

اس بارے میں یہ ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ حضرت عمرؓ نہایت ممتاز اصحاب رسول میں سے ہیں۔ رسالت مآبؐ نے خود اُن کے اسلام کی دُعا مانگی تھی۔ پھر وہ حضرت ابوبکر کے بعد منصب خلافت کے امین بھی رہے۔ صدر اسلام میں خلیفۃ المسلمین کی حیثیت صرف سربراہ حکومت کی نہیں تھی بلکہ وہ واضع قانون بھی ہوتا تھا اور قرآن کی رو سے اللہ اور رسول کی اطاعت کے بعد "اولوالامر" کی اطاعت بھی واجب ہے پھر حضرت عمر کے زمانے میں اسلام کی توسیع ہو رہی تھی، بہت سے نئے مسائل سامنے آ رہے تھے پھر بھی اسلامی معاشرے میں وہ پیچیدگیاں پیدا نہیں ہوئی تھیں جو عرب و عجم کی سرحدیں ٹوٹ جانے کے بعد مثلاً عباسیوں کے عہد اقتدار میں پیدا ہوئیں۔

علاوہ بریں خلافت راشدہ کے نظام حکومت کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ دینی اور رفاہی کاموں کی ذمہ داری خود حکومت قبول کرتی تھی۔ اس کے پاس بیت المال بھی تھا جسے "عوامی خزانہ" سمجھا جاتا تھا اور (جدید ترین مفہوم میں نہ سہی) ہر بالغ مرد کو عسکری تربیت بھی حاصل تھی۔ معاشرے کے جتنے افراد تھے وہ کسی وقت بھی باقاعدہ فوج میں تبدیل ہو سکتے تھے۔ مسلمان چونکہ ایک مقصد اور ایک نصب العین کے لیے جہاد کرتے تھے اور اپنی مذہبی تعلیمات کے نفاذ کے واسطے جو قوت درکار ہے اُسے حاصل کرنے کو زمین فتح کرتے اور وہاں اپنی حکومت قائم کرتے تھے، اس لیے فطری طور پر کسی غیر مسلم کو اس مقصد سے اختلاف

ہو سکتا تھا۔ یا وہ اسلامی حکومت میں رہ کر بددلی اور منافقت کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوتا تھا اس لیے خلافت اسلامیہ نے جبری بھرتی کا قانون نافذ نہیں کیا، نہ اپنے مقصد سے اختلاف کرنے والوں کی "وفاداریوں" کے ثبوت مانگے، بلکہ جنگی خدمات کے عوض ایک ٹیکس مقرر کر دیا جسے "جزیہ" کہتے ہیں اور اس ٹیکس کے ادا کرنے والوں کو "ذمی" کی حیثیت دے دی۔ اس طرح پورا اسلامی معاشرہ اور اس کے ساتھ غیر مسلم سماج بھی حکومتِ وقت کی براہِ راست نگرانی میں آگیا۔

آج وہ سب حالات نہیں ہیں۔ نہ ان کے واپس آنے کا خواب دیکھا جا سکتا ہے۔ اجتہاد کا دروازہ کئی صدیوں سے بند پڑا ہے اور اتنا زنگ خوردہ ہو چکا ہے کہ اگر اب اسے کھولنے کی کوشش بھی کی جائے تو درو دیوار کے دیوار و در ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ مسلمانوں میں زکوٰۃ اور صدقات کا کوئی مرکزی خزانہ نہیں ہے، نہ انھیں لازمی طور پر وصول کرنے والی مرکزی طاقت ہے۔ ہمارے پاس یہ بھی اعداد و شمار نہیں ہیں کہ مسلمانوں کی موجودہ آبادی میں کس کی آمدنی کیا ہے؟ کس پر زکوٰۃ اور دوسرے صدقات واجب ہیں اور ان کا کتنا حصہ واقعی ادا ہوتا ہے؟

ان حالات میں حضرتِ عمرؓ ہی پر کیا موقوف ہے۔ کسی بھی مصلح کی تعلیمات صرف کتابوں میں محفوظ رہ سکتی ہیں، یا مطالعہ کا اچھا موضوع اور عبرت و موعظت کا بہترین نمونہ بن سکتی ہیں، لیکن اگر انھیں روبعمل لایا جائے تو ان کا نفاذ کس طرح ہوگا؟ یہ بتانا بہت مشکل ہے اور فاضل مصنف نے بھی اسی پہلو پر گفتگو نہیں کی ہے، ان میں بہت سی اصلاحات وہ ہیں جن کا تعلق انفرادی اصلاحِ اخلاق یا ہدایت یابی سے ہے لیکن سب سے زیادہ اہمیت ان اصلاحوں کی ہے جنھیں نافذ کرنے کے لیے قوتِ نافذہ **Execution Power** ضروری ہے، جیسا کہ خود حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ الاشعری کے نام اپنے ایک خط میں لکھا تھا: "لَا یَنْفَعُ تَکَلُّمٌ بِحَقٍّ لَا نَفَاذَ لَہٗ" (حق و انصاف کی محض باتیں کرنا بے سود ہے اگر ان کا نفاذ نہ ہو سکے) مثلاً حضرت عمرؓ نے عام مسلمانوں کو فالتو جائیداد نہیں رکھنے دی، یا عورتوں کے مہر کی ایک حد مقرر کر دی، یا عیسائی اور یہود کی

عورتوں سے نکاح کرنے کی ممانعت کر دی' وغیرہ۔ ان باتوں پر انفرادی ہدایت یابی کے
تحت تو آج بھی کوئی عمل پیرا ہو سکتا ہے' مگر اجتماعی نفاذ کی صورت مشکل نظر آتی ہے۔
ہیں اپنے ہمسایہ ملک پاکستان پر نظر ڈالنی چاہیے جسے اس فریب کے ساتھ بنوایا گیا تھا کہ
ہاں قرآن کی حکومت ہوگی۔ بظاہر یہ بات کتنی آسان اور سہل العمل تھی لیکن وہاں کے
انون سازوں میں چوتھائی صدی کی جنگ و جدل کے بعد بھی کوئی خوشگوار نتیجہ سامنے نہیں
ہے۔ یہ بظاہر غیر متعلق اشارے میں نے اس لیے کیے ہیں کہ پہلے تو یہی طے ہونا باقی ہے
اُمتِ مسلمہ رہنمائی چاہتی بھی ہے یا نہیں؟ اگر چاہتی ہے تو وہ علوم جدیدہ کے پلیٹ فارم
ے ملے گی یا مذہبی رہنمائی کی روایاتی صورت اُس کی تمام جدید ضرورتوں میں بھی کفایت
ے گی؟ کیا ایسی کوئی صورت ممکن ہوگی کہ مذہبی رہنما جدید ذہن کے عالموں سے اس
نمائی میں شرکت کرنا گوارا کریں؟

حضرت عمر کو قرآن کی شانِ نزول خوب معلوم تھی' اس لیے وہ جانتے تھے کہ قانونِ
لیت لفظاً اور معناً دونوں طرح واجب العمل ہے مگر Spirit کو کن حالات
Letter پر فضیلت حاصل ہوگی' یہاں وہ خلیفۂ وقت کی حیثیت سے اپنا
ادنافذ کرتے تھے۔ مثلاً مؤلفۃ القلوب کا حصہ نصِ صریح سے ثابت ہے مگر حضرت عمر نے
یہ کہہ کر بند کر دیا تھا کہ اب اسلام طاقت ور ہو چکا ہے اور اُسے کسی مخالف کی تالیفِ
کی مد میں کچھ خرچ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

کتاب بہرحال دل چسپ ہے۔ مولانا امینی نے اس موضوع پر بڑی کاوش سے مواد
یا ہے اور اسے سلیقے سے مختلف عنوانوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ مگر کتاب میں چند اقتباسات
ئی عنوانوں کے تحت اتنی بار دُہرایا گیا ہے کہ ان کے ناگزیر ہونے کے باوجود یہ
راں گزرتی ہے۔

دماغین

دماغی کام کرنے والے
مثلاً طالب علم، وکیل،
پروفیسر صاحبان کیلئے
ایک نایاب تحفہ ہے
اس کے استعمال سے دماغی تھکن اور آنکھوں
کی جلن ٹھیک ہو جاتی ہے۔

[illegible]

ھر بھر کے لیے

ینکارا

طاقت و تغذیہ
اور
تی و توانائی کا سرچشمہ

قدرتی جڑی بوٹیوں اور وٹامنوں ذخیر
یہ آپ کی کمزوری کو دور کرتا ہے۔ صحت
قوت بڑھاتا ہے اور ہر موسم اور ہر ع
سب کے لیے یکساں مفید

ہمدرد

۔ شمارہ ۳ - جولائی ۱۹۷۳ء

اِسلام
اور
عصرِ جدید

مجلسِ ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی
مولانا امتیاز علی خاں عرشی
مالک رام صاحب
مولانا عبدالسلام قدوائی

پروفیسر محمد مجیب
پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
ڈاکٹر سید مقبول احمد
ڈاکٹر مشیرالحق

ڈاکٹر سید عابد حسین (سکریٹری)

مدیرانِ اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمس	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر الیساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اٹلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	ولینووا یونیورسٹی (امریکہ)

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدّین

جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۵ — جولائی سنہ ۱۹۷۳ء — شمارہ ۳

سالانہ قیمت	ہندوستان کے لیے	پندرہ روپے	(فی پرچہ چار روپے)
"	پاکستان کے لیے	بیس روپے	
"	دوسرے ملکوں کے لیے	چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم	

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصرِ جدید
جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۲۵

ٹیلی فون ۲۴۶۵ ۶۳

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی
ٹائیٹل : آئی۔ ایم۔ ایچ پریس لمیٹڈ دہلی

فہرستِ مضامین

۱۔ درماں ز درد ساز — مدیر — ۵

۲۔ علمِ کلام کی حقیقت — مولانا وحید الدین خاں — ۱۳

۳۔ عبادت کا مفہوم اور مقصود — مولانا عبد السّلام قدوائیؒ — ۴۹

۴۔ مفتی محمد عبدہ اور ان کی اصلاحی تحریک — ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی — ۵۶

۵۔ علماے چریّاکوٹ (۲) — ڈاکٹر معتصم عباسی آزاد — ۷۹

۶۔ تبصرہ — ڈاکٹر مشیر الحق — ۱۰۱

درماں ز دردساز

حالی کے مسدّس "مدوجزر اسلام" کا پہلا بند جو دراصل پوری نظم کا نچوڑ ہے، یہ ہے :

کسی نے یہ بقراط سے جا کے پوچھا　　مرض تیرے نزدیک مہلک ہیں کیا کیا
کہا دُکھ جہاں میں نہیں کوئی ایسا　　کہ جس کی دوا حق نے کی ہو نہ پیدا
مگر وہ مرض جس کو آسان سمجھیں
کہے جو طبیب اس کو ہذیان سمجھیں

ہم نے اس بند کو "مسدّس حالی" کا نچوڑ اس لیے کہا کہ شاعر نے اس میں مجمل طور پر ہ سب کچھ کہہ دیا تھا جس کی تفصیل کے لیے ایک طویل نظم کی ضرورت پڑی۔ پورے سدّس کا ماحصل یہی ہے کہ مسلمانوں کی اصل بیماری ان کی سہل انگاری ہے۔ جو مرض ہیں لاحق ہے اس کی اہمیت اور شدّت کو وہ محسوس نہیں کرتے۔ اگر یہ احساس پیدا دجائے تو پھر ان کا علاج ہو سکتا ہے، اس لیے کہ خالقِ کائنات نے ہر دُکھ کی دوا، ہر درد کا درماں پیدا کیا ہے۔ اقبال نے اس سے زیادہ باریک نکتہ بیان کیا ہے، وہ ہتے ہیں :

"درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی"

ن اگر تم زمانے کے ہاتھوں دکھ اٹھا کر نڈھال ہو گئے ہو تو اسی درد کو اپنی دوا بنا لو۔

آپ نے دیکھا کہ ہمارے صاحبِ فکر سخنوروں نے جن کی شاعری "جزویست از پیغمبری" کی مصداق ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی مریض جماعت کو اس کی کیا تدبیر بتائی ہے کہ بحرانِ مرض کا رُخ شدت و ہلاکت سے صحت و سلامتی کی طرف موڑ دیں۔ حالی نے ہمیں تنبیہ کی ہے کہ اپنی بیماری کو خفیف سمجھ لینا اور طبیبوں کی تشخیص کو مہمل قرار دینا اقدامِ خودکشی سے کم نہیں اور اقبال نے یہ ولولہ انگیز پیام دیا ہے کہ مرض کی شدت سے گھبرانا نہیں چاہیے بلکہ اس علاج کو جو خود مرض میں پنہاں ہے بروئے کار لا کر شفائے کلی حاصل کرنی چاہیے۔ یعنی طبعِ انسانی خود مدبّرِ بدن ہے۔ جب مرض شدت اختیار کرتا ہے تو مدافعت کی طبعی قوت بھی اسی نسبت سے بڑھتی ہے۔ ہمارا کام صرف اتنا ہے کہ اس قوت کو فعل میں لے آئیں، پھر وہ خود مرض سے نبرد آزما ہو کر اُسے پسپا کر دے گی اور ہم بدستور بلکہ پہلے سے زیادہ تندرست اور توانا ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ صحت و مرض کا استعارہ محض ایک پیرایۂ بیان ہے ورنہ حالی اور اقبال دونوں کی مراد قوموں کا عروج و زوال ہے اور وہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ قوموں کی زندگی میں انتہائے زوال کی بنیاد پر عروج کا قصرِ رفیع تیار کیا جا سکتا ہے اور ہندوستانی مسلمانوں کو للکارتے ہیں کہ ہمت سے کام لو اور اپنے زوال کو بنائے عروج بنا لو۔

زوال بنائے عروج کیوں کر بنتا ہے، اس کو سمجھنے کے لیے اقوامِ عالم کی تاریخ پر نظر ڈالنی ہوگی۔ مشرق و مغرب کی تاریخ میں ماضی سے لے کر حال تک اس کی بہت سی مثالیں نظر آئیں گی کہ ایک قوم زندگی کی کشمکش میں شکست کھا کر پست و زبوں، عاجز و درماندہ، بے اعتبار و بے وقار ہو جاتی ہے مگر اسی زوال سے عبرت و نصیحت حاصل کر کے وہ نئے عزم و ولولے کے ساتھ اُٹھ کھڑی ہوتی ہے اور عقلِ سلیم کی روشنی میں جہدِ مسلسل سے کام لے کر عروج کے زینے پر چڑھنے لگتی ہے اور رفتہ رفتہ پہلے کی طرح بلکہ پہلے سے زیادہ کامیابی و کامرانی، ارجمندی و سربلندی حاصل کر لیتی ہے۔

ہم ماضیِ بعید کی تاریکیوں میں کیوں بھٹکیں، ماضیِ قریب کی روشنی میں کیوں نہ دیکھیں کہ جرمن قوم پچھلے ساٹھ برس کے اندر دو خونریز لڑائیوں میں پوری طرح مغلوب اور بُری

رح تباہ ہونے کے بعد کس طرح سنبھل گئی اور اس تیزی سے ترقی کرنے لگی کہ اس نے فاتح قوموں
ں برطانیہ اور فرانس کو پیچھے چھوڑ دیا اور روس و امریکہ کو جو پہلی جنگِ عظیم کے بعد دنیا کی سب سے
ری طاقتیں بن گئی تھیں، جالیا۔ تاریخی نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ جرمنوں کی حیرت انگیز ترقی
راز یہی ہے کہ انھوں نے درد کو درماں، شکست کو فتح بنالیا۔

مگر ہمیں یہ غلط فہمی نہیں ہونا چاہیے کہ یہ کوئی آسان کام ہے۔ شکست و مغلوبی کا پہلا
عمل قوموں اور جماعتوں پر یہ ہوتا ہے کہ اُن کے دل میں غم اور غصے، برہمی اور بیزاری کے
علے بھڑک اٹھتے ہیں۔ ان کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ اپنی ناکامی کے اسباب پر ٹھنڈے دل
ے غور کریں، اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں کا جائزہ لیں اور ان کی اصلاح کی کوشش کریں۔ وہ
ہی سمجھتے ہیں کہ فریقِ مخالف نے ناحق، محض بغض و عناد کی بنا پر ان سے لڑائی چھیڑی اور
د فریب سے کام لے کر انھیں شکست دی جس کا بدلہ لینا ان کا مقدس فرض ہے۔ انتقام
ہریلا جذبہ قوتِ عمل کو اُکساتا اور تیز کرتا ہے لیکن اگر حد سے زیادہ شدید ہو تو حقیقت بینی
صلحت اندیشی کی قوتوں کو ماؤف کر دیتا ہے۔ چنانچہ پہلی جنگِ عظیم میں شکست کھانے
ردِ عمل جرمن قوم پر یہی ہوا۔ اس نے طیش و غضب کے عالم میں دوسری لڑائی کی تیاریاں
وع کر دیں۔ اور بیس اکیس سال کے عرصے میں اتنی زبردست جنگی قوت مہیا کر لی جس کا
ا کی کوئی ایک قوم مقابلہ نہیں کر سکتی تھی لیکن اسی کے ساتھ ساتھ جوشِ انتقام میں عقل اور
حت کے تقاضوں کو نظر انداز کر کے اس نے اپنی قیادت کے لیے ہٹلر اور اس
نازی جتھے کو منتخب کیا۔ جن کی امتیازی صفات نہ تدبیر و حکمت تھیں اور نہ دوربینی
آل اندیشی بلکہ صرف یہ تھیں کہ وہ انتقام کے نعرے لگاتے، اکڑتے بدرستے،
رتے اور ساری دنیا کو چنوتی دیتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابتدائی کامیابیوں کے
آخر میں جرمن قوم کو محض اپنے قایدوں کی نااہلی اور حماقت سے اس بار پہلی جنگِ عظیم
بھی زیادہ سخت شکست ہوئی اور ان کا ملک تباہ و برباد ہو گیا۔ اب جا کر ان کی آنکھوں
پردے ہٹے اور ان پر یہ راز کھلا کہ فتح کو شکست بنانے کے لیے انھیں کیا کرنا چاہیے۔
پہ انھوں نے اپنی پچھلی زندگی کا تنقیدی جائزہ لیا اور یہ سمجھنے کی کوشش کی کہ چوتھائی

صدی کے اندر دو لڑائیوں میں ان کی ہزیمت کے کیا اسباب تھے۔ تو انھیں معلوم ہوا کہ اس کے سب سے بڑے سبب تین تھے۔ ایک یہ کہ وہ جمہوری مساوات اور معاشی انصاف کے زمانے میں فرسودہ جاگیرداری نظام سے چمٹے ہوئے تھے۔ اس لیے ان کے عوام دل سے حکمراں طبقے کے ساتھ نہیں تھے جس سے ان کی اندرونی طاقت کی بنیاد کمزور ہوگئی تھی، دوسرا یہ کہ انھوں نے جادۂ عمل میں معقولیت کی جگہ جذباتیت کو حقیقت بینی کے بجائے خیال پرستی کو دلیل راہ بنایا تھا اور بین الاقوامی حالات کا غلط اندازہ کر کے کھوکھلی اور تھکی ہاری طاقتوں کو اپنا حلیف بنا کر ٹھوس اور تازہ دم قوتوں سے لوہا لیا تھا۔ مرض کی صحیح تشخیص کے بعد علاج کچھ مشکل نہ تھا۔ ان کا ملک دو حصوں میں بٹ چکا تھا اور چھوٹا مشرقی حصہ اپنی آزادی کھو کر روس کا طفیلی بن چکا تھا۔ اب جرمنی سے مراد دراصل اس ملک کا بڑا مغربی حصہ تھا جو ایک آزاد ریاست کی حیثیت رکھتا تھا۔ مغربی جرمنی کے اربابِ فکر کو جیسے ہی اپنی پے در پے شکست کے حقیقی اسباب کا شعور ہوا تو انھوں نے یہ کوشش شروع کر دی کہ اپنی قوم کی نفسیاتی کیفیت اس کے سیاسی طرزِ فکر اور ملک کی بیرونی پالیسی میں ضروری تبدیلی کر کے اس میں زندگی کی ایک نئی روح پھونک دیں، ترقی کا ایک نیا ولولہ پیدا کر دیں۔ رفتہ رفتہ ان کی یہ کوشش کامیاب ہوئی۔ احتسابِ نفس کی فصد سے جنونِ انتقام کا زہر جرمن قوم کی رگ و پے سے خارج ہو گیا۔ فوجی طاقت کے بل پر ہمسایہ ملکوں کو فتح کرنے کا سودا اس کے سر سے نکل گیا۔ احساسِ کمتری اور ادعائے برتری کی کشمکش پر قابو پا کر اس نے ذہنی توازن حاصل کر لیا اور تخریبی اندازِ نظر ترک کر کے تعمیری طرزِ فکر اختیار کیا۔ جرمن حکومت نے جمہوریت اور مساوات کی اندرونی پالیسی سے خود اپنے عوام کا دل جیت لیا اور صلح و امن کی بیرونی پالیسی سے اپنے حریفوں کو رام کر لیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ اس نے اپنی ساری جسمانی، ذہنی اور اخلاقی قوتوں اور سارے مادی وسائل کو جو ایک مدت تک ناکام جنگوں میں ضائع ہوتے رہے تھے۔ اپنی معاشی اور صنعتی ترقی پر مرکوز کر دیا۔ خدا نے اس کی سعی میں برکت دی اور اسے وہ زبردست کامیابی حاصل ہوئی کہ ساری دنیا

حیران رہ گئی۔ ایک پُرمبالغہ فقرہ "جرمن معجزہ" ضرب المثل کی طرح زبان زدِ خلق ہو گیا۔

ہم نے جرمن قوم کی شکست و فتح کی یہ مختصر روداد اس وجہ سے لکھی ہے کہ اس نے نادانستہ حالی کی تنبیہ اور اقبال کی تلقین کو جس کا خطاب ہندوستانی مسلمانوں سے تھا اپنا کر، اپنے دردِ پنہاں کا شعور حاصل کر کے اور اسی درد کو درماں بنا کر یہ ثابت کر دیا کہ ہندوستان کے یہ دونوں حکیم و شاعر قوموں کے عروج و زوال کے اسباب و علل کی بصیرت رکھتے تھے اور کم سے کم نظری سطح پر ان کی صحیح رہنمائی کر سکتے تھے۔

مگر افسوس و عبرت کی جگہ ہے کہ ابھی تک ہم ہندوستانی مسلمانوں کے متوسط طبقے کو جو اقبال و حالی کا اصل مخاطب تھا۔ ان کی نصیحت و ہدایت پر عمل کرنے کا خیال تک نہیں آیا۔ ہمیں تقسیم ہند کے بعد سے وہی امراض لاحق ہو گئے ہیں جن میں جرمن قوم ایک مدت تک مبتلا رہی۔ ہم کشمکشِ حیات میں سخت شکست کھانے کے بعد خود تنقیدی سے کام لینے اور اپنی غلطیوں کا اعتراف کرنے کے بجائے اپنے موجودہ حالِ زار کا ذمہ دار اپنے حقیقی اور فرضی دشمنوں کو ٹھہرا رہے ہیں، ہمارے نزدیک ان مشکلوں اور مصیبتوں میں خود ہماری کسی سیاسی غلطی، کسی اخلاقی کمزوری، غرض کسی نظری یا عملی کوتاہی کو مطلق کوئی دخل نہیں ہے۔ حریفوں کو ہم سے خواہ مخواہ عداوت ہو گئی تھی، زمانے کو ہم سے خدا واسطے کا بیر ہو گیا تھا اور دونوں نے مل کر یہ آفت ہم پر ڈھائی۔ کچھ اہلِ نظر ہمیں یہ ہدایت کرتے ہیں کہ عجز و انابت کے ساتھ اپنے نفس کا احتساب کریں، اپنی اخلاقی و روحانی کوتاہیوں کا تجزیہ کریں اور ان کی اصلاح کی طرف متوجہ ہوں۔ بعض اہلِ خبر ہمیں یہ مشورہ دیتے ہیں کہ ہم علاحدگی پسندی کی اس سیاسی پالیسی پر جو ہم نے تقسیم ہند سے پہلے اختیار کی تھی، نظرِ ثانی کریں مگر ہمارے سیاسی لیڈر ہمیں یہ یقین دلاتے ہیں کہ ہمیں کسی جائزے، کسی تجزیے، کسی تنقید، کسی احتساب، کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں، بس ہم اسی راہ پر جو ہمارے پیشرو دکھا گئے ہیں چلتے رہیں، جلسے اور اجتماع، مظاہرے اور احتجاج جاری رکھیں، اربابِ اقتدار پر سیاسی دباؤ ڈالتے رہیں اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو خالی خولی دھمکیاں دیتے رہیں۔ خود ہمارا یہ رویّہ ہے کہ

ہم اپنے اہلِ خبر اور اہلِ نظر کے کلامِ نرم و نازک پر مطلق دھیان نہیں دیتے صرف ان سیاسی لیڈروں کی بانگِ دہل کو سنتے ہیں جو ہمیں مصلحت بینی اور عاقبت اندیشی سے روکنے اور آشفتگی و سرگشتگی پر اکسانے کے لیے یہ نعرہ بلند کرتے ہیں۔

ہر چند بگولہ مضطر ہے، اک جوش تو اس کے اندر ہے
اک وجد تو ہے اک رقص تو ہے بے چین سہی برباد سہی

ہم اس حقیقت سے غافل ہیں کہ جس طرح عالمِ طبیعی میں اجرامِ فلکی کے عروج و زوال کا قانون معین ہے اسی طرح عالمِ انسانی میں جماعتوں اور قوموں کی کامیابی اور ناکامی کا آئین بھی مقرر ہے۔ یہ سراسر بعید از عقل ہے کہ زندگی کی بازی ہار جانے میں خود ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں کو کوئی دخل نہ ہو۔

یوں تو ان غلطیوں اور کوتاہیوں کا جائزہ لینے کے لیے بڑی تحقیق و کاوش کی ضرورت ہے مگر دو چیزیں صریحی طور پر نظر آتی ہیں، ایک یہ کہ ہم نے انیسویں صدی کے نصفِ دوم میں جو تعمیری کوششیں دینی و دنیوی تعلیم، مذہبی اور معاشرتی اصلاح کے میدان میں شروع کی تھیں انھیں بیسویں صدی کے نصفِ اوّل میں اگر ترک نہیں تو دھیما ضرور کر دیا اور اپنی توجہ اپنی طاقت اور اپنی سعی کا مرکز و محور سیاست کو بنا لیا، دوسرے یہ کہ سیاست میں بھی ہم میں سے اکثر نے عام ہندوستانیوں کا (جن میں عام مسلمان بھی شامل ہیں) وسیع تر مفاد پیشِ نظر نہیں رکھا بلکہ صرف اپنے طبقے کے محدود مفاد کو دیکھا جو اکثر صورتوں میں مفادِ عامّہ سے ٹکراتا تھا اور مجموعی طور پر سیاسی آزادی اور معاشی انصاف کی عوامی تحریکوں کے مقابلے میں استبداد اور استحصال کی قوتوں کا ساتھ دیا۔

ستم بالائے ستم یہ ہے کہ آج بھی جب کہ ہم اس کوتاہ اندیشی اور غلط کاری کے سنگین نتائج بھگت رہے ہیں ہمارے طبقے کے طرزِ فکر اور طرزِ عمل میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ آج بھی ہمیں تعمیری کاموں سے وحشت اور ہنگامی سیاست سے الفت ہے اور آج بھی ہماری سیاست عوام کے مفاد سے بے پروا اور اپنے طبقے کے مفاد یا یوں کہیے کہ اس چیز سے جسے ہم اپنے طبقے کا مفاد سمجھتے ہیں وابستہ ہے اور آج بھی اس

یاست کے نتائج پہلے کی طرح بلکہ پہلے سے بھی زیادہ منفی اور مضر ہیں۔ اس کی دو بڑی
ہیں ہیں، ایک تو یہ کہ ہماری طاقت بہت کم اور وہ بھی غیر متحد اور غیر منظم ہے۔ خود ہمارے
قے کے لوگوں میں تفرق اور انتشار ہے۔ مسلم عوام سے ہمیں صرف اتنا تعلق ہے کہ
ہ وارانہ فسادات کے موقع پر ان سے ہمدردی اور دلسوزی کا برتاؤ اور ان کی تھوڑی
ت مدد کر دیتے ہیں۔ مگر ان کے مستقل مسائل اور مشکلات سے ہمیں کوئی دلچسپی نہیں
انچہ وہ بھی ہم سے ایسا ہی سطحی اور ہنگامی تعلق رکھتے ہیں۔ ہم انھیں کبھی کبھی کچھ دیر
یلے مذہب کے نام پر بھڑکا سکتے ہیں لیکن اپنی طبقہ واری سیاست میں اپنے ساتھ
ہیں لے سکتے۔ یہ تو اندر کا حال ہے، اب رہے بیرونی تعلقات تو ان کے سلسلے
ں ہماری پالیسی کے دو رُخ ہیں، شمالی ہند میں ہم پچکے ہوئے غبّاروں کے بل پر اُڑ کر
مائیہ کے طیّاروں سے ٹکّر لینا چاہتے ہیں یعنی نامقبول اور ناکام سیاسی پارٹیوں
مدد سے حکمراں پارٹی کو نیچا دکھانے کے چکّر میں پڑے ہیں۔ جنوبی ہند میں ہم
دی اور فوری فوائد کی خاطر ہر پارٹی کے ساتھ جو برسرِ حکومت ہو خواہ وہ کوئی بھی
سی فلسفہ کوئی بھی سیاسی پالیسی رکھتی ہو، تعاون کرنے کو تیار ہیں۔ ظاہر ہے کہ
ا رُخ غیر عملی اور دوسرا غیر اخلاقی ہے۔ پہلے رُخ کو ہم اس سے پہلے آزما کر
دکا کھا چکے ہیں اور اب پھر آزما رہے ہیں۔ گویا اسی سوراخ میں جس میں ہم ایک بار
انگلی سانپ سے کٹوا چکے ہیں، دوبارہ کٹوانے چلے ہیں۔ رہا دوسرا رُخ وہ خالص
سی پارٹیوں کے لیے جنھیں مادّی منافع کے آگے اخلاقی اقدار کی پروا نہیں ہے
سب ہو تو ہو مگر کسی جماعت کو جو مسلمانوں کے نام سے منسوب ہو خالص سیاسی
ٹی نہیں ہونا چاہیے اور ایسے سیاسی ہتھکنڈوں سے کام نہیں لینا چاہیے کہ جس
مسلمانوں کی اخلاقی ساکھ کو نقصان پہنچے۔

"اسلام اور عصرِ جدید" حتی الامکان سیاسی مسائل سے بحث نہیں کرتا بلکہ عام طور
لمانوں کو یہ مشورہ دیتا ہے کہ اپنی زندگی کے اس نازک مرحلے میں بحیثیت جماعت
ست سے الگ رہیں اور اپنی ساری اجتماعی قوت، اپنی روحانی، اخلاقی، ذہنی

نشاۃ ثانیہ اور معاشی نہضت و ترقی میں صرف کریں۔ لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ اس نحیف آواز پر کان دھرنے والے ابھی بہت کم ہیں اور ہمارے بھائیوں میں سے اکثر سیاسیات کی رَو میں بہ رہے ہیں۔ یہ مناسب معلوم ہوا کہ ہم اپنی پچھلی اور موجودہ سیاست کے بارے میں جو خیالات رکھتے ہیں ان کے سامنے پیش کر دیں۔ وہ انھیں قبول کریں یا نہ کریں لیکن اگر انھیں یہ محسوس ہو جائے کہ ہماری سیاسی زندگی کو کوئی مرض لاحق ہے اور اسی کے ساتھ حالؔی کی وصیّت اور اقبالؔ کی نصیحت ان کے دل میں اُتر جائے جو اس مضمون کا عنوان ہے تو ہمارا فرض پورا ہو جائے گا۔ پھر مرض کی تشخیص اور اس کا علاج انشاء اللہ وہ خود ہی کر لیں گے۔

علمِ کلام کی حقیقت

مولانا وحید الدین خاں

علمِ کلام حجتِ ابراہیمی کی پیروی ہے۔

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نبی کو کوئی ایسی چیز دی جاتی تھی جس سے وہ اپنی مخاطب قوم براپنی صداقت کو مدلل کر سکے۔ مختلف انبیاء کو اس سلسلے میں مختلف چیزیں دی گئیں جو ان کے بنے حالات کے لحاظ سے انھیں درکار تھیں :

لک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض، منهم
ن کلم الله ورفع بعضهم درجات وآتینا
یسی بن مریم البینات وایدناه بروح
القدس (بقرہ — ۲۵۳)

یہ پیغمبر کہ ہم نے ان میں سے بعض کو بعض پر فوقیت بخشی ہے۔ کوئی ان میں ہے کہ اللہ نے اس سے کلام کیا اور بعض کے درجے بلند کیے اور ہم نے عیسی بن مریم کو کھلی نشانیاں دیں اور روح القدس سے ان کی تائید کی۔

حضرت ابراہیم کو اس مقصد کے لیے جو چیز دی گئی وہ حجتِ عقلی تھی۔ اگرچہ یہ استعداد ہر ی کے اندر موجود تھی مگر آپ کو خصوصی طور پر اس کا فیضان ہوا تھا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس و خاص طور پر آپ کی طرف منسوب فرمایا۔ ارشاد ہوا ہے :

وتلک حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومه (انعام - ۸۴)	اور یہ ہماری دلیل ہے کہ ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلے میں دی۔

قرآن میں حجتِ ابراہیم کے دو واقعات بصراحت مذکور ہیں۔ ایک، قوم کی ستارہ پرستی پر آپ کا اعتراض۔ دوسری، بادشاہِ وقت (نمرود) سے آپ کی گفتگو۔ میں یہاں دوسری حجت کو نقل کرتا ہوں:

الم تر الی الذی حاج ابراهیم فی ربه ان آتاه الله الملک۔ اذ قال ابراهیم ربی الذی یحیی ویمیت قال انا احیی وامیت قال ابراهیم فان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذی کفر (بقرہ - ۲۵۸)	کیا تو نے اس شخص کو نہیں دیکھا جس نے ابراہیم سے بحث کی اپنے رب کے بارے میں، اس واسطے کہ اللہ نے اس کو سلطنت دی تھی۔ جب ابراہیم نے کہا کہ میرا رب وہ ہے جو جلاتا ہے اور مارتا ہے، بولا کہ میں جلاتا ہوں اور مارتا ہوں۔ پھر ابراہیم نے کہا اللہ سورج کو مشرق سے لاتا ہے تو اس کو مغرب سے لا دے، اس پر وہ منکر بھوچکا ہو گیا۔

اس مثال میں مخاطب نے پیغمبر سے حجت کی ہے یعنی وہ اس دعوے کے لیے دلیل کا مطالبہ کرتا ہے جو دونوں کے درمیان زیرِ بحث ہے۔ سوال یہ تھا کہ کسی کو قابلِ بندگی ہونے کا حق کس بنیاد پر ملتا ہے۔ مخاطب کا دعویٰ تھا کہ یہ معیار مقتدرِ اعلیٰ ہونا ہے اور چونکہ وہ ملک کا مقتدرِ اعلیٰ ہے، اس لیے وہ بندگی کا مستحق ہے۔ حضرت ابراہیم نے عقلی استدلال کے ذریعے ثابت کیا کہ زمین و آسمان کے حقیقی اقتدار کا مالک بادشاہ نہیں خدا ہے۔ آپ کا استدلال اتنا قوی تھا کہ مخاطب مبہوت ہو کر رہ گیا۔

اس مثال سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ جب مخاطب عقلی دلیل مانگے تو دعوت کا حق ادا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے سامنے عقلی دلیل پیش کی جائے۔

۲۔ یہ عقلی استدلال اس معیارِ استدلال کے مطابق ہونا چاہیے جو خود مخاطب نے

پیش کیا ہو[1]۔

۳۔ استدلال اتنا قوی ہو کہ مخاطب اپنے کو دلیل سے عاجز سمجھنے لگے جس کا نفسیاتی نام مبہوت ہونا ہے۔

یہی علم کلام ہے۔ علم کلام کا مقصد، بنیادی طور پر یہ ہے کہ مخاطب کے پیش کردہ معیارِ استدلال کے مطابق اپنی دعوت کو مدلل کیا جائے۔ مخاطب جن اصطلاحوں میں بات کو سمجھنا چاہتا ہے، انھیں اصطلاحوں میں اس کو سمجھایا جائے اور اس کے مانوس فکری ڈھانچے کے مطابق اس کے لیے دین کو قابلِ فہم بنایا جائے۔

دین کو پوری طرح ماننے کے لیے "ایمان" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ ایمان کی تعریف یہ ہے کہ وہ داخل القلب ایمان (حجرات۔ ۱۴) ہو۔ یہ ایمان کسی کے دل میں اترنے کے لیے جس راستے سے گزرتا ہے، وہ عقل کا راستہ ہے۔ عقل داخلۂ ایمان کا دروازہ ہے۔ جب تک ایمان کسی کے قلب میں جاگزیں نہ ہو، اس وقت تک سوال یہ رہتا ہے کہ عقل کے دروازے میں کون سا قفل لگا ہوا ہے اور وہ کس کنجی سے کھل سکتا ہے۔ چونکہ قفل متعدد ہو سکتے ہیں، اس لیے اس پہلے مرحلے کے لیے کنجیاں بھی متعدد درکار ہوتی ہیں۔ مگر جب دروازہ کھل جائے تو اس کے بعد سوال کئی نہیں رہتے بلکہ صرف ایک بن جاتا ہے۔ جس طرح خدا ایک ہے، اسی طرح انسان کی فطرتِ صحیحہ بھی ایک ہے۔ داخل القلب ایمان حاصل ہونا گویا فطرتِ صحیحہ کی وحدت کا کائنات کی وحدت سے مربوط ہو جانا ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کو مذہب کی اصطلاح میں تعلق باللہ کا حصول کہا جاتا ہے۔ تعلق باللہ بلا تشبیہ اسی قسم کا ایک واقعہ ہے جیسے میرے کمرے کے بلب اور پاور ہاؤس کے درمیان بجلی کے رشتے کا قائم ہو جانا۔ اس طرح کا تعلق باطنی طور پر ہمیشہ صرف ایک معنی رکھے گا اور وہ ہے "بجلی کی رو" مگر اس بہاؤ کو دو طرفہ قائم کرنے کے لیے سوئچ مختلف حالات میں مختلف ہو سکتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ علم کلام اصلاً معرفتِ الٰہی کا علم نہیں ہے بلکہ اثباتِ الٰہی کا علم ہے۔ اثبات و استدلال کے طریقے ہر دور میں جداگانہ ہو سکتے ہیں مگر معرفت کا علم ہر دور میں یکساں رہے گا کیونکہ

عقلِ انسانی ایسا کر سکتی ہے کہ اپنے دروازے کھولنے اور بند کرنے کے لیے نئے نئے تالوں اور کنجیوں کا تجربہ کرے۔ مگر خدا کے یہاں اس قسم کی تبدیلی کا کوئی سوال نہیں۔ خدا اپنی ذات میں ایک ازلی اور ابدی حقیقت ہے۔ اسی طرح فطرتِ انسانی کا اصل جوہر جس کے تاروں کے ذریعے خدا اور بندے کا تعلق قائم ہوتا ہے، وہ بھی ایک مستقل اور غیر تغیر پذیر حقیقت ہے۔ اس لیے تعددِ کلام کی ضرورت صرف اس وقت تک رہتی ہے جب تک فطرتِ صحیحہ بیدار نہ ہوئی ہو۔ جب فطرت بیدار ہو جائے اور دنیا سے حقیقت میں بندے اور خدا کا تعلق اپنی اصل حیثیت میں قائم ہو جائے، اس وقت وحدتِ کلام تعددِ کلام کی جگہ لے لیتی ہے۔

علم کلام کی ضرورت کے دو اور پہلو ہیں:

۱۔ ذہنی غلبہ کی فضا پیدا کرنا۔

۲۔ اتمامِ حجت

اول الذکر پہلو کا مطلب یہ ہے کہ دین کی علمی نمائندگی کے نتیجے میں عمومی طور پر ایسی ذہنی فضا بن جائے کہ دین اور خدا کی بات ہلکی بات نہ رہے بلکہ بھاری بھرکم بات بن جائے۔

ذہنی غلبہ کی یہ فضا اسلام دو طریقوں سے حاصل کرتا ہے۔ ایک سیاسی قوت۔ دوسرے، عقلی استدلال۔ اگر کسی علاقے میں اسلام کا سیاسی اقتدار قائم ہو جائے تو خواہ حکومت مذہبی معاملات میں غیر جانب دار ہی کیوں نہ ہو، اسلام کے حق میں ذہنی غلبہ کی ایک فضا خود بخود قائم ہو جاتی ہے۔ ہندوستان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ آٹھ نو سو برس کی حکومت کے باوجود یہاں کے مسلم حکمرانوں نے کبھی اشاعت دین کی سنجیدہ کوشش نہیں کی۔ اس غلطی کے لیے میں انھیں معذور قرار دینے کا وکیل نہیں بن سکتا۔ تاہم یہ واقع ہے کہ مسلم اقتدار نے عمومی غلبہ کی جو فضا پیدا کی، وہ تبلیغ دین کی غیر سرکاری کوششوں میں مددگا ثابت ہوئی۔ جب اس علاقے کو خراسان اور ماوراء النہر کے سیاسی حوصلہ مندوں نے فتح کیا تو اسی کے ساتھ بخارا، بلخ، سمرقند، خوارزم، عراق اور ایران کے علماء قطار در قطار یہا

آنا شروع ہوئے۔ ابتداءً ملتان اور لاہور کے علاقے ان کا مرکز بنے۔ اس کے بعد جب ۶۰۷ھ میں سلطان شمس الدین التمش نے دہلی کو دارالسلطنت بنایا تو ہر طرف سے علماء سمٹ سمٹ کر دہلی میں جمع ہونے لگے۔ اس طرح حکومت کے براہ راست تعاون کے بغیر، مگر اسلام کے سیاسی غلبے کی عمومی فضا میں، تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کے وہ سارے کارنامے انجام پائے جن کا نتیجہ آج ہم اس برصغیر میں ۲۰ کروڑ مسلمانوں کی شکل میں دیکھ رہے ہیں۔

ذہنی غلبے کی اس فضا کے لیے سیاسی غلبہ ناگزیر نہیں، وہ عقلی استدلال کے ذریعہ بھی پیدا ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ عقلی بنیادوں پر مبنی ذہنی فضا اتنی وسیع اور قوی شکل اختیار کر سکتی ہے کہ سیاسی غلبے سے پیدا ہونے والی فضا پر بھی بھاری ثابت ہو۔ یہاں مثال کے طور پر مغربی قوموں کی موجودہ سائنس کا نام لیا جا سکتا ہے۔ مغربی قوموں کا سیاسی اقتدار آج ایشیا اور افریقہ سے تقریباً ختم ہو چکا ہے۔ مگر مغربی قوموں نے دماغی علوم میں جو برتری حاصل کی ہے، اس کا یہ نتیجہ ہے کہ آج بھی آزاد شدہ ممالک پر ان کا مکمل ذہنی غلبہ قائم ہے۔ کسی چیز یا کسی نظریے کا "فارن" ہونا اس کی بہتری کا ایسا ثبوت ہے جو بلا بحث تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ یہ ایک مسلّمہ بن گیا ہے کہ جو چیز مغرب سے آئے وہ ضرور معیاری ہو گی۔ حالانکہ صرف چند سو برس پہلے مغربی سائنس کی یہ حیثیت نہیں تھی۔ کیمسٹری، قدیم طرز کے کیمیا دانوں کے ہاتھ میں تانبے پیتل کو سونا بنانے کا ایک خبط تھا اور فلکیات پرانے نجومیوں کے ہاں لوگوں کو مستقبل کی بات بتا کر ان کو لوٹنے کی ایک بدنام تدبیر تھی۔

ذہنی مرعوبیت اور تصوراتی غلبے کی یہ فضا جب کسی تحریک کے حق میں پیدا ہو جائے تو بہت سی مصنوعی اور غیر ضروری رکاوٹیں خود بخود ختم ہو جاتی ہیں اور تحریک کی توسیع و ترقی کا کام ایک موافق فضا میں ہونے لگتا ہے۔ ذہنی غلبہ کی فضا کی مثال پختہ سڑک کی ہے۔ اگر آپ اپنی گاڑی ناہموار بیابان میں چلا رہے ہوں تو طرح طرح کی زحمتیں پیش آتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر آپ کو ایک بنی بنائی پختہ سڑک مل جائے تو سفر نہایت تیزی اور آسانی سے ہونے لگے گا۔

علم کلام کا ایک کام اسی قسم کی ذہنی فضا پیدا کرنا ہے۔ علوم کا ایسا مطالعہ کہ وہ

اسلامی عقائد کے مؤید نظر آنے لگیں۔ تاریخ کی ایسی نقشہ کشی جس میں اسلام اپنی واقعی جگہ پالے۔ حقائق کائنات کی ایسی تعبیر جس سے اسلام کی تصدیق و تصویب ہو۔ اسلامی صداقتوں کا ایسے انداز اور ایسے دلائل کے ساتھ اظہار جو وقت کے ذہن پر عظیم سوالیہ نشان بن کر مسلط ہو جائے۔ غرض برتر علمی تدوین اور اعلیٰ استدلال کے ذریعے لوگوں کے طرز فکر پر اس طرح چھا جانا کہ ان کی عقل کو نظر آنے لگے کہ اسلام کے سوا کوئی چیز حقیقت کے خانے میں بیٹھ ہی نہیں رہی ہے۔ جہاں اسلام کا احترام دلوں میں جگہ پا چکا ہو وہاں دعوت اسلام کا کام بہت آسان ہو جاتا ہے اور یہ ایک طاقتور علمِ کلام کا نہایت اہم فائدہ ہے۔

علمِ کلام کا ایک پہلو اتمام حجت ہے۔ اتمام حجت کے معنی ہیں ثبوت کو مکمل کرنا۔ استدلال کو آخری حد تک پورا کر دینا۔ یہ کام کیونکر ہوگا۔ اس کی صرف ایک شکل ہے۔ وہ یہ کہ خود انسان کے پاس اور اس کے اپنے تجربے میں جانچنے پرکھنے کی جو صلاحیت ہے، اس کے اعتبار سے اپنے دعوے پر دلیل کو آخری حد تک پہنچا دیا جائے۔ یہ صلاحیت عقل کہلاتی ہے۔ اس لیے اتمام حجت کے معنی ہیں۔ عقلی طور پر کسی کے لیے دین کی صداقت کو آخری حد تک ثابت شدہ بنا دینا۔ پچھلے زمانوں میں انسان کی عقل خارقِ عادت واقعات کو اپنے لیے آخری فیصلہ کن چیز سمجھتی تھی، اس لیے قدیم دور میں اکثر انبیا نے اتمام حجت کے لیے خارق عادت معجزات پیش کیے۔ مگر آخری رسول کی بعثت کے بعد دنیا ایک نئے دور میں داخل ہو رہی تھی جب کہ علم کو فیصلہ کن مقام ملنے والا تھا، اس لیے آپ کو کتابی معجزہ ۔ قرآن ۔ دیا گیا، جو نہ صرف اپنی ابدی صداقت کی وجہ سے ممتاز ہے بلکہ ترقی یافتہ انسانیت کی عقل کے لیے حجت اور برہان بننے کا سارا سامان اپنے اندر رکھتا ہے۔

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نبی جب آتا تو وہ اپنی قوم کی اپنی زبان میں خطاب کرتا۔ (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ، ابراہیم۔۴) اس وقت تک کسی قوم کو منکر قرار دے کر اسے سزا نہیں دی جاتی جب تک پیغمبر کی دعوت کا اس تک پہنچنا معلوم

اور ثابت نہ ہو۔ (لم یکن ربک مهلک القریٰ بظلم و اهلها غافلون، انعام - ۱۳۱) اتنی قوت و شدت سے دعوت پیش کی جاتی کہ مخاطب پکار اٹھتا کہ تم نے تو اپنا سبق ہم کو خوب پڑھ پڑھ کر سنا دیا ہے۔ (... ولیقولوا درست، انعام-۱۳۱) نبوت کے لیے ضوصیت سے موزوں صلاحیتوں والی شخصیت کا انتخاب کیا جاتا۔ (اللہ یصطفی من الملائکۃ رسلا و من الناس، حج-۷۵)

یہ سب کیوں تھا۔ اسی لیے کہ دعوت پہنچانے کا وہ اعلیٰ ترین معیار حاصل ہو سکے و مخاطب کے ذہن کے اعتبار سے اس کے لیے آخری دلیل بن جائے۔ جب انکار قل سے محروم ہو چکا ہو اور ہٹ دھرمی کے سوا کوئی بنیاد اس کے پاس باقی نہ رہے۔ لاہر ہے کہ انسان کے پاس سوچنے اور رائے قائم کرنے کی جو سب سے بڑی صلاحیت ہے وہ عقل ہی ہے۔ اس لیے انسان کا یہ جرم کہ ایک بات جو حق تھی، اس کو پوری رح سمجھ لینے کے باوجود اس نے نہیں مانا، اسی وقت متحقق ہو سکتا ہے جب اس لے اپنے عقلی معیار کے مطابق اس حق کو ثابت کر دیا گیا ہو۔ کسی اور معیار کے لحاظ سے ئی بات خواہ کتنی ہی مسلم الثبوت کیوں نہ ہو۔ ایسے شخص کو مجرم قرار دینے کے لیے وہ کافی نہیں بکی جس نے اپنی عقل کی بساط کے مطابق اس کا برحق ہونا جان نہ لیا ہو۔ یہی چیز ہے جس کے لیے پیغمبر کشتی لڑا، جس کے لیے عصا کو سانپ کی شکل دی گئی، جس کے لیے حجت ابراہیمی ظاہر ہوئی۔ جس کے لیے قرآن کو معجزۂ ادب کی شکل میں اتارا گیا۔ دت کا یہ اہتمام کبھی صرف حجت کا اتمام ہو کر رہ جاتا ہے اور کبھی ذہن کے دروازے ول دیتا ہے، جیسا کہ واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔

اوپر کی گفتگو نے ہم کو جس مقام پر پہنچایا ہے، اس کے بعد یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ علم کلام کی اصل حقیقت کیا ہے۔ علم کلام کا کام اصلاً یہ نہیں ہے کہ دین کی حقیقت اس کے ابدی مفہوم میں بیان کرے۔ بلکہ علم کلام یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے لیے شخصی زمانی اسباب کی بنا پر دین، عقلی طور پر قابل فہم نہ رہا ہو، ان کے لیے دین کو عقلی طلاحوں میں قابلِ فہم بنا دے۔ یہ تعریف بلاشبہ ایسی نہیں ہے جو پوری صورتِ حال

کا انحصار کیے ہوئے ہے جیسے دوسری چیزوں کی طرح یہاں بھی استنباط صرف عقلی بلکہ تاکیدیہ ہے مگر عمومی طور پر چونکہ تمام عمل توضیح کے اعتبار سے تھا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ علم کلام کی حقیقت یہی ہے۔

علم کلام کی یہ تعریف اس کو بیک وقت دو چیزوں سے الگ کر دیتی ہے۔ اوّل فلسفہ سے جو حقیقت کو (اس کی ذاتی حیثیت میں) بلا تعصب متعین کرنا چاہتا ہے دوسرے معروضی طریق مطالعہ Objective Study سے جو کم از کم اپنے ادعا کے مطابق حقیقت کی غیر جانبدارانہ تحقیق کا نام ہے۔ علم کلام کے نزدیک اسلام کی حیثیت خود ایک (دریافت شدہ) مسلّم الثبوت نظام فکر کی ہے۔ علم کلام کا کام صرف اس کی زمانی تشریح اور اس کو مخصوص حالات کے اعتبار سے مدلّل کرنا ہے۔ اسی طرح نام نہاد معروضی طریق مطالعہ اختیار کرنے کا مطالبہ بھی علم کلام سے نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ علم کلام حقیقتہً کوئی علمی تلاش نہیں بلکہ تلاش میں کامیاب ہونے کے بعد ان عقلی دلائل کو مرتب شکل میں دوسرے کے سامنے پیش کرنا ہے جو خود پیش کرنے والے کے لیے متعلقہ سچائی پر مطمئن ہونے کا سبب بنے تھے۔" اسلام ایٹ دی کراس روڈس کے مصنف کے سامنے غالباً یہی پہلو تھا جس کی بنا پر انھیں اپنی کتاب کے آغاز میں کہنا پڑا:

It does not pretend to be a dispassionate survey of affairs; It is the statement of a case: the case of Islam versus Western civilization.

(یعنی اس کتاب میں ٹھنڈے دل سے غیر جانبدارانہ جائزے کا انداز اختیار نہیں کیا گیا ہے، اس کا انداز ایک مقدمہ جیسا ہے۔ اسلام کا مقدمہ مغربی تہذیب کے نام)

اسلامی دعوت بیک وقت اپنے ساتھ دو متضاد تقاضے رکھتی ہے۔ ایک طرف اس کو اس نازک مگر دائمی رشتہ کی وضاحت کرنی ہے جو بندے اور خدا کے درمیان اُس وقت قائم ہوتا ہے جبکہ وہ ایمان کی دولت کو پاگیا ہو۔ یہ ایک ابدی آواز ہے جس کو ابدی الفاظ میں بیان کرنا ہے۔ دوسری طرف اسلامی دعوت کا ایک پہلو یہ ہے کہ

ذہنوں میں تقریب پیدا کی جائے اور) دین کو قابلِ فہم بنانے کے لیے اس مخاطب کے عقلی معیار کے مطابق ثابت کیا جائے۔ یہ دوسری چیز، اوّل الذکر کے برعکس، بڑی حد تک زمانی نوعیت کی حامل ہے۔ چونکہ انسان کا عقلی معیار اس کی معلومات کے تابع ہے اور یہ معلومات دن بدن بڑھتی اور بدلتی رہتی ہیں۔ اس لیے عقلی معیار بھی اس کے ساتھ تغیر و تبدل کا شکار ہوتا رہتا ہے۔ وقتی اصطلاحوں میں دائمی حقیقت کی تعبیر نہیں کی جا سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ امام رازی کی تفسیر کے فلسفیانہ اور طبیعیاتی مباحث آج بے معنی ہو کر رہ گئے ہیں۔

بلاشبہ اسلامی دعوت میں ان دونوں پہلوؤں کی اہمیت ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ مستثنیٰ حالات کو چھوڑ کر دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کا بدل نہیں بنایا جا سکتا۔ جب بھی ہم ایک کو دوسرے کی جگہ پر رکھیں گے، بیشتر حالات میں کوئی ایک یا دونوں مقصد مجروح ہو جائیں گے۔ اس لیے عملی بات یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تقسیم عمل کے اصول کو مان لیا جائے۔ تشریح دین کا علم مثبت دائرے کے لیے ہے اور علم کلام اس کے مقابلے میں دفاعی یا منفی دائرے میں اپنی خدمت انجام دیتا ہے۔ اول الذکر کا کام دین کو ایک مطلق صداقت کی حیثیت سے ظاہر کرنا ہے۔ جبکہ ثانی الذکر سے بنیادی طور پر جو چیز مطلوب ہے وہ یہ کہ مخاطب کی ذہنی رکاوٹوں کو دور کرے تاکہ وہ اصل دعوت کو سمجھ سکے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ مثبت تعبیرات منفی استدلال کے لیے بالکل غیر مفید ہیں یا یہ کہ منفی استدلال کا مثبت تعبیر کے لحاظ سے کوئی فائدہ نہیں۔ نازک علمی مسائل، وہ بھی ایسے مسائل جن کا تعلق انسان کی نفسیات سے ہو، اس طرح کی مطلق تقسیم قبول نہیں کرتے۔ دونوں مختلف پہلوؤں سے ایک دوسرے سے بندھے ہوئے ہیں اور اکثر حالات میں ایک دوسرے کے لیے معین و مددگار بھی۔ تاہم نوعیت کے فرق کو سمجھنے کے لیے دونوں کے درمیان اس قسم کی تقسیم ناگزیر ہے۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ فلسفہ اور علم کلام دونوں ہم معنی الفاظ

نہیں ہیں۔ جیسا کہ ماضی میں غلطی سے سمجھ لیا گیا تھا۔ ایک زمانے میں فلسفہ عام طور پر مذہب کے ایک شعبے کے طور پر کام کرتا رہا ہے۔ اس زمانے میں فلسفہ کا کام زیادہ تر یہ تھا کہ مذہبی عقائد کو فلسفیانہ اصطلاحات میں بیان کر دیا جائے۔ یہ فلسفہ جب عباسی دور میں (ترجمہ ہو کر) مسلم سوسائٹی میں پھیلا تو ابتداءً بہت سے لوگوں کو توحش ہوا۔ انھوں نے سمجھا کہ یہ مذہب کے بالمقابل کوئی اور چیز ہے۔ بعد کو زیادہ تحقیق سے سمجھ میں آیا کہ زیادہ تر فرق صرف انداز اظہار کا ہے۔ ورنہ فلسفہ اور مذہب میں کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ فلسفہ میں تھوڑا سا ردو بدل کر کے اس کو مسلمان بنا لیا گیا اور اسی مسلمان فلسفے نے بالآخر علم کلام کی شکل اختیار کر لی۔

اس واقعہ سے یہ فائدہ تو ہوا کہ فلسفہ اور مذہب دو متصادم چیزیں نہیں رہیں بلکہ فلسفہ خود مذہب کا خادم اور مؤید بن گیا۔ مگر اس ترکیب نے علم کلام میں ایک غلطی بھی شامل کر دی۔ وہ یہ کہ علم کلام کے موضوعات وہی بن گئے جو خود فلسفہ کے موضوعات تھے۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں :

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على الالهيات

شرح العقائد النسفیہ، صفحہ ۲

پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا اور مسلمان اس میں گھسے اور انھوں نے فلاسفہ کا ان مسائل میں رد کرنے کا ارادہ کیا جو شریعت کے خلاف تھے تو انھیں اپنی بحث میں فلسفہ کا کافی حصہ لینا پڑا تاکہ وہ فلسفہ کے اصل مسائل کو محقق کر دیں اور پھر ان کا غلط ہونا ثابت کر سکیں۔ یہاں تک کہ مسلمانوں نے فلسفہ میں طبیعیات اور الٰہیات کا بھی بڑا حصہ لے لیا۔ اسی طرح مسلمان ریاضی کی طرف متوجہ ہوئے تو اس میں ایسا گھسے کہ اگر اس میں الٰہیات کا حصہ نہ ہوتا تو اس کو فلسفہ سے ممتاز کرنا دشوار ہو جاتا۔

فلسفہ کا کام اصلاً حقیقت کی علمی دریافت تھا۔ نیز اپنی فطرت کے اعتبار سے وہ
نت کو اس کی آخری حدود تک متعین کرنا چاہتا تھا۔ جب دونوں علوم باہم مخلوط ہوئے
جہ یہ ہوا کہ علم کلام نے بھی اپنے ذمہ یہی کام لے لیا اور یہ کوشش شروع کر دی کہ
قت کے بارے میں فلسفہ کے پیدا کردہ تمام سوالات کا جواب اس طرح دیا
ے کہ حقیقت اپنی آخری شکل میں متعین ہو کر سامنے آجائے۔

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ ملت کے عام اور معروف عقائد کے بالمقابل عقائد کا ایک
ں مجموعہ تیار ہو گیا۔ یہ مجموعہ نہ صرف امت کے اصل عقائد پر اضافہ تھا بلکہ بہت سے
ؤں سے وہ قرآن و سنت کے اسلام سے ٹکرانے والا تھا۔ پھر جب متکلمین کے
وعہ عقائد کے لوازم و نتائج پر نظر گئی تو معلوم ہوا کہ یہ شریعت سے الگ ایک
بت ہے جس نے خدا کے قرآنی تصور تک کو بدل ڈالا ہے۔ یہی وہ صورت حال
ں نے متکلمین اور محدثین کے درمیان زبردست کش مکش پیدا کر دی اور وہ سارے
گوار واقعات وجود میں آئے جن کو ہم تاریخ میں دیکھتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ علم کلام کا کام اصلاً دفاعی ہے نہ کہ اثباتی۔ یعنی علم کلام کو یہ نہیں
ہے کہ دین کیا ہے۔ اس کو صرف یہ کرنا ہے کہ دین کے خلاف جو علمی حملے یا اس
ہیں ذہنی رکاوٹیں ہیں، ان کا فکری سطح پر مقابلہ کر کے انھیں ختم کر دے۔ دوسرے
ں میں علم کلام کا کام ذہنی میدان میں وہی ہے جو بدر و حنین کے معرکے میں تلوار کا۔
بلاشبہ اسلام کے دفاع کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ لیکن اگر تلوار کو توجیہہ دین کے
پر رکھ دیا جائے تو پھر وہ چیز وجود میں آتی ہے جس کو "بیلچہ پارٹی" کہا جاتا ہے۔
رح علم کلام اگرچہ اسلام کے دفاع کے لیے بے حد اہمیت رکھتا ہے۔ لیکن
ں کو دین کی فلسفیانہ توجیہہ کے لیے استعمال کیا جانے لگے تو وہ چیز وجود میں آئے
کو ایک مصنف نے "فنی مفروضات" کا نام دیا ہے اور جو مصنف مذکور کے الفاظ
یک ایسا اسلام ہے جس کو ملت کے عقائد سے ذرا تعلق نہیں" مثال کے طور
بیضاوی کے آغاز میں "رحمان" کی حقیقت کی طویل بحث، جو صرف اس لیے

پیدا ہوتی ہے کہ ذہن روحانیت کو فلسفیانہ سوالات کی روشنی میں متعین کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ سادہ طور پر سمجھنے کے لیے صرف اتنی بات کافی ہے کہ ہمارے اعمال کی جو جزا خدا کی طرف سے ملتی ہے، اسے مجازاً رحمت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ قدیم فلسفہ کے اتباع میں متکلمین نے یہ نظریہ قائم کر لیا کہ عرض قائم بالغیر ہوتا ہے اور اس کا وجود آنی اور فانی ہے۔ اس فلسفیانہ مسئلے کو علم کلام میں شامل کرنے کی وجہ سے بہت سے غیر ضروری مسئلے پیدا ہو گئے۔ اس کی وجہ سے اعمال کے وزن کو سمجھنا ناممکن ہو گیا۔ افعال کے صدور سے قبل استطاعت کا وجود محال قرار پایا۔ قیامت کے دن ہاتھ پاؤں کی شہادت ناقابلِ تصور ہو گئی۔ حدیث میں تھا کلمتان خفیفتان علی اللسان ثقیلتان فی المیزان، اس کی کوئی اصلیت باقی نہیں رہی۔ وغیرہ۔

علم کلام کو فلسفے سے مخلوط کرنے کی یہ غلطی اس طرح پھیلی کہ بعد کے لوگ بھی اپنے آپ کو اس سے بچانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ حتیٰ کہ ڈاکٹر اقبال جب "الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید" کرنے بیٹھے تو وہ بھی اس میں مبتلا ہو گئے۔ مثلاً اسلام کا ایک عقیدہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد جنت اور جہنم ہے۔ اس عقیدے کے سلسلے میں بہت سے فلسفیانہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ سوال کہ جنت اور جہنم مادی ہیں یا غیر مادی۔ ڈاکٹر اقبال نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی تو انھیں کہنا پڑا[1]:

Heaven and Hell are states, not localities.

(جنت اور جہنم احوال ہیں، مقامات نہیں) یہ الفاظ ڈاکٹر اقبال کے قلم سے اس لیے نکلے کہ اس کے بغیر جنت اور جہنم کا عقیدہ ان کو فلسفے کے ڈھانچے میں بیٹھتا ہوا نظر نہیں آتا تھا۔ مگر عین اس وقت جب وہ سمجھ رہے تھے کہ دین کو فلسفے کے ڈھانچے کے اندر بٹھانے میں وہ کامیاب ہو چکے ہیں، دین کا اصل عقیدہ ان کے ہاتھ سے نکل چکا تھا۔ اس کے برعکس اگر علم کلام کو وہ اپنی حدود میں رکھتے تو وہ صرف یہ ثابت کرنے پر قناعت کرتے کہ مرنے کے بعد بہرحال ایک ایسا انجام سامنے آنے والا ہے جو اپنی نوعیت میں ویسا ہی ہوگا جس کو مذہب نے انسانی الفاظ میں جنت اور جہنم سے تعبیر

کیا ہے۔ باقی یہ سوال کہ وہ مادی ہے یا غیر مادی، اس کا علم کلام سے تعلق نہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سے فلسفے کی حد شروع ہو جاتی ہے۔

ایک چیز ہے دین کی واقعیت اور ایک چیز ہے دین کی نوعیت۔ جب علم کلام کو دفاعی مقصد تک محدود رکھا جائے تو اس کا کام ہوتا ہے دین کی واقعیت کو چیلنج کرنے والوں کے مقابلے میں دین کی واقعیت ثابت کرنا۔ اس کے برعکس جب علم کلام کو اثباتی مقصد کے لیے استعمال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کلامی زبان میں دین کی حقیقی نوعیت کی تفصیل کر رہے ہیں۔ جبکہ خود دین میں اس طرح کی تفصیلات بیان نہیں کی گئی ہیں بلکہ صریح طور پر یہ کہا گیا ہے کہ اس قسم کی تفصیلات متعین کرنے کے پیچھے نہ پڑو:

وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنہا	اور اللہ تعالیٰ نے بعض چیزوں کے بارے میں بغیر بھولے ہوئے سکوت اختیار کیا ہے تو اس کے بارے میں خوض نہ کرو۔

شاہ عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بنیاد پر کہا تھا:

ابھموا ما ابھمہ اللہ امیر الروایات	اللہ نے جس کو مبہم رکھا ہے تم بھی اس کو مبہم رکھو۔

ظاہر ہے کہ جن باتوں کی حقیقت اللہ نے بیان نہ فرمائی ہو، اس کے متعلق آپ کا بیان لامحالہ انسانی علم کی بنیاد پر ہوگا۔ ایسی حالت میں آپ کے بیان کا دو میں سے کسی ایک غلطی کا شکار ہونا لازمی ہے۔ حقیقت کی تفصیلی نوعیت اگر انسان کے لیے ناقابلِ ادراک ہے اور اسی بنا پر اللہ تعالےٰ نے اس سے سکوت اختیار فرمایا ہے، تو انسانی علم بھی اس کے ادراک سے ہمیشہ قاصر رہے گا۔ ایسی حالت میں مجرد علم انسانی کی بنیاد پر جو تشریح کی جائے گی وہ لازمی طور پر غلط ہوگی اور اگر بالفرض اس کو قابل ادراک مانا جائے، جب بھی اس معاملے میں، کم از کم موجودہ انسانی علم کوئی صحیح بنیاد فراہم کرنے کا ذریعہ نہیں بن سکتا کیونکہ یہ انسانی علم خود اپنے اعتراف کے مطابق ابھی ارتقائی مرحلے میں ہے۔ اس کو کسی بھی درجہ میں یہ دعویٰ نہیں کہ وہ حقیقت کے آخری عرفان تک پہنچ گیا ہے۔ اس کا

مطلب یہ ہے کہ اگر ہم موجودہ انسانی علم کی بنیاد پر حقیقت الحقائق کی تفصیلی نوعیت متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو یہ کوشش زمانی معیار کی روشنی میں دائمی حقیقت کو متعین کرنے کی کوشش ہوگی جو بالفرض آج غلط نظر نہ آئے، جب بھی آئندہ یقینی طور پر غلط ثابت ہوگی۔

انسان کی تمام غور و فکر اپنی معلومات کے دائرے میں ہوتی ہے۔ معلومات کے باہر آدمی کوئی تصور قائم نہیں کر سکتا۔ انسان اپنے حواس کے ذریعہ معلومات اخذ کرتا ہے اور پھر عقل ان سے کلیات بناتی ہے اور انھیں کلیات کے بارے میں غور و فکر کرتی ہے۔ جو چیزیں ہمارے محسوسات سے باہر ہیں، ان کے معاملے میں وحی و الہام کے بغیر مجرد عقل کام نہیں کر سکتی۔ متکلم کے لیے ضروری ہے کہ اس فرق کو واضح طور پر اپنے سامنے رکھے ورنہ وہ خود بھی غلط رائے قائم کرے گا اور دوسروں کو بھی غلطی میں مبتلا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ منکرین نے روح (وحی) کی حقیقت کے بارے میں سوال کیا، اس کے جواب میں روح کی اصل حقیقت پر بحث نہیں چھیڑ دی گئی بلکہ یہ جواب دیا گیا:

یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی   وہ تجھ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں کہہ دو
وما اوتیتم من العلم الا قلیلا   کہ روح خدا کے حکم سے ہے اور تم کو بہت تھوڑا
اسراء ۔ ۸۵   علم دیا گیا ہے۔

علم کلام کی جس حد بندی کی ہم نے وکالت کی ہے۔ اس کے سلسلے میں یہ آیت بہت اہم بنیاد کا کام دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس دائرۂ فہم کے اندر رائے قائم کر سکتا ہے جو فطرت کی طرف سے اسے دیا گیا ہے۔ اس دائرے سے باہر جا کر رائے قائم کرنا اس کے لیے ممکن نہیں۔ اس لیے حقیقت پسندی یہ ہے کہ جو امور ہمارے دائرۂ فہم کے اندر ہوں، ان کے بارے میں آخری حدود تک جانے کی کوشش کریں۔ مگر جو امور عقل کے دائرے سے باہر ہوں، ان میں مجمل اثبات پر قناعت کریں۔

قدیم زمانے میں یہ بات ممکن ہے صرف مذہبی عقیدہ نظر آتی ہو۔ مگر آج وہ سائنسی امر واقعہ بن چکی ہے۔ انیسویں صدی کی سائنس کے برعکس آج کی سائنس متفقہ طور پر یہ دعویٰ کر رہی ہے کہ حقیقت الحقائق انسانی عقل یا ریاضیاتی پیمائشوں سے باہر کی چیز ہے

اس کے بارے میں ہم یہی کر سکتے ہیں کہ بعض خارجی علامات کی بنا پر ایک قیاسی رائے قائم کریں۔ دوسرے لفظوں میں سائنس کا سفر ایک حد کے بعد اس مقام پر آجاتا ہے جہاں مجمل ایمان کے بغیر چارہ نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملے میں جدید سائنس نے تقریباً وہی موقف اختیار کر لیا ہے جس کی طرف قرآن نے ڈیڑھ ہزار برس پہلے نشاندہی کی تھی۔

قرآن کی ایک اور آیت ہے:

هوالذی انزل علیک الکتاب منه آیات
کمات هن ام الکتاب واخر متشابهات
ناما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون
ماتشابه منه ابتغاء الفتنه وابتغاء
تاویله ۔ وما یعلم تاویله الا الله
والراسخون فی العلم یقولون آمنا به
ل من عند ربنا وما یذکر الا اولوا الالباب

آل عمران ۔ ۷

اللہ نے تم پر کتاب اتاری جس کا ایک حصہ وہ آیتیں ہیں جو محکم ہیں۔ یہ ام الکتاب ہیں۔ اور دوسری آیتیں متشابہ ہیں۔ سو جن کے دل میں کجی ہے وہ اس کے اس حصے کے پیچھے پڑ جاتے ہیں جو متشابہ ہیں، فتنہ ڈھونڈنے کے لیے اور تاویل ڈھونڈنے کے لیے۔ حالانکہ ان کی تاویل اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور جو لوگ علم میں پختہ کار ہیں، وہ یوں کہتے ہیں ہم اس پر اجمالاً یقین لائے۔ سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔ اور نصیحت وہی قبول کرتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے ذریعہ جو حقیقتیں انسان پر ظاہر کی گئی ہیں۔ دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ جن کو محکم الفاظ کی شکل میں بتایا گیا ہے۔ دوسرے وہ جن کا زول تشبیہی الفاظ کے ذریعہ ہوا ہے۔ اول الذکر کا تعلق اس دنیا سے ہے جو پوری طرح ماری عقل کی گرفت میں آتی ہے۔ اس لیے اس کے بارے میں محکم بات بتا دی گئی۔ نی الذکر کا تعلق اس دنیا سے ہے جو براہِ راست ہماری محدود عقل کی گرفت میں نہیں سکتی۔ اس لیے ان کو تشبیہی الفاظ کے ذریعہ بتایا گیا۔ جیسے ایٹم کے نظام کو سمجھانے لیے شمسی نظام کی مثال دی جائے۔

محکم اور متشابہ کے فرق کو ربوٰا اور جنت دجہنم کی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ربا (سود)

ی حرمت کا معاملہ انسانی دائرے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے اس کی بحث میں یہ وشش بالکل صحیح اور جائز ہوگی کہ اس کے نفع و ضرر کو آخری حد تک معلوم کرنے کی وشش کی جائے۔ اس میں ہم کو مثالوں کا سہارا لینے یا اجمالی عقیدے پر قناعت کرنے کی ضرورت نہیں۔ مگر جنّت اور جہنم کا معاملہ ایک ایسی دنیا سے تعلق رکھتا ہے جس کو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا اور نہ کوئی زندہ آنکھ اسے دیکھ سکتی ہے۔ اس لیے اس کی بحث میں ہمیں اس پر اکتفا کرنا پڑے گا کہ مجرد اس کے امکانی وجود کو ثابت کرنے تک اپنی گفتگو کو محدود رکھیں۔ اس کی تفصیلی نوعیت متعین کرنے کے چکر میں نہ پڑیں۔ اگر ہم اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرنے لگیں کہ جنت اور جہنم احوال ہیں یا مقامات، تو یہ انسانی عقل کے دائرے سے باہر قدم رکھنا ہوگا۔ خوش قسمتی سے عصر حاضر کا سائنسی طرز فکر بعینہ یہی ہے۔

آج کا ایک سائنس دان یہ ثابت کرنے میں اپنا وقت صرف نہیں کرتا کہ مکان Space, خارجی چیز Objective, ہے یا داخلی Subjective ۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس کے دائرہ امکان سے باہر ہے کہ اس کی حقیقی حیثیت متعین کر سکے۔ وہ "مکان" پر گفتگو کرتا ہے نہ اس پر کہ وہ خارجی ہے یا داخلی۔ اس قسم کے مسئلہ کو سائنس میں داخل کرنا سائنس کو فلسفہ بنا دینا ہے، بالکل اسی طرح جیسے قدیم متکلمین نے علم کلام کو فلسفہ بنا دیا تھا۔

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا معاملہ "متشابہات" کے قبیل سے ہے۔ یعنی انسان موجودہ عقل کے ساتھ چونکہ ان کو پوری طرح سمجھ نہیں سکتا، اس لیے ان کو تشبیہی الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے اس بحث میں متکلمین کی صرف وہ باتیں ٹھیک کہی جا سکتی ہیں جو وحی کے ظاہری الفاظ سے ماخوذ ہیں۔ جہاں انھوں نے ایسی باتیں کہی ہیں جن کی کوئی بنیاد وحیٔ الہام میں نہیں ہیں اور وہ محض عقل کی پیداوار ہیں۔ ان کی صداقت نہ صرف مشکوک قرار پاتی ہے بلکہ خود یہ امر مشتبہ ہے کہ اس ممنوعہ حد میں قدم رکھنا ان کے لیے جائز تھا یا نہیں۔ مثلاً اتنی بات تو یقینی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بہت سی صفات ثابت کی ہیں۔ لیکن ان صفات کی کیفیت و نوعیت کہ وہ صفات حادث ہیں یا قدیم ہیں، عین ذات ہیں

باغیر ذات ہیں، یا لاعین ولاغیر کی بحث، اس قسم کی تمام باتیں محض اپنی عقل سے نکالی ہوئی ہیں۔ ان کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ متکلمین نے یہاں علم کلام کے دائرہ ے باہر قدم رکھا ہے۔

البتہ اس میں بعض استثنائی صورتیں ہیں مثلاً چونکہ وحی کی بنا پر یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ ی ذات خود قدیم ہے اور اس کے سارے ذاتی کمالات بھی قدیم ہیں، لہٰذا جو لوگ صفات رحادث کہتے ہیں ان کی غلطی یقینی ہے۔ اس کے برعکس جو لوگ صفات الٰہی کو قدیم کہتے ہیں، اگرچہ مجرد عقل سے کہتے ہیں، ان کی رائے صحیح ہے۔ مگر صفات کا عین ذات ہونا یا یرذات ہونا، یا لاعین اور لاغیر کا نظریہ، یہ سب نہ مجرد عقل سے معلوم ہو سکتا ہے اور نہ وحی و لہام اس بارے میں رہنمائی کرتے ہیں۔ لہٰذا اس قسم کی تشریحات میں اگر خوض نہ کیا جائے ورصفات الٰہی کے مجرد اثبات پر اکتفا کی جائے تو یہ زیادہ صحیح بات ہے اور یہی قرن ول کے لوگ کرتے تھے۔

یہ صحیح ہے کہ پھر بھی بعض پہلوؤں سے علم کلام کو ایسے الفاظ استعمال کرنے پڑیں ے جو اپنے اندر زمانی قدر رکھتے ہوں اور جن کے متعلق یہ امکان ہو کہ مستقبل میں وہ اپنی وجودہ قدر کھو سکتے ہیں۔ مگر اس اندیشہ کو ضرورۃً اس لیے گوارا کیا جائے گا کہ بوقتِ ستدلال وہ بہر حال مخاطب کے اوپر حجت ہیں۔ اور جہاں تک آئندہ کا تعلق ہے، ان ے نفس دین میں کوئی خرابی واقع نہیں ہوتی۔

جب دین کی واقعیت ثابت کرنے کے لیے کسی خارجی مواد استدلال کو استعمال یا گیا ہو تو اس بنا پر دین کی حقیقت پر کوئی حرف نہیں آتا کہ اس مواد کے کسی جزو نے عد کے زمانے میں اپنا وزن کھو دیا ہے۔ ایسا کوئی واقعہ صرف مواد استدلال کو متاثر رتا ہے نہ کہ موضوع استدلال کو۔ دین کی واقعیت اصولاً صرف اس وقت مشتبہ ہو سکتی ہے جبکہ مواد کی کمزوری ثابت ہونے کے بعد کوئی دوسری دلیل اس کی صحت کو ثابت کرنے کے لیے باقی نہ رہے۔ جبکہ تاریخ گواہی دیتی ہے کہ دین ایک دائمی اور قطعی صداقت ہے ور ہر زمانے میں اس کے حق میں استدلال کے لیے قوی سے قوی تر مواد حاصل ہوتا رہا ہے۔

• متکلمین کی مجوزہ بالا غلطی کا اعادہ منطق کے استعمال میں بھی ہوا۔ منطق میں جن طریقوں سے کسی چیز کے حق میں حجت قائم کی جاتی ہے، اس کی چھ قسمیں بتائی گئی ہیں ۔ برہان، جدل، سفسطہ، خطابت، شعر، مغالطہ۔

برہان اس قیاس منطقی کو کہتے ہیں جس کے مقدمات یقینی طور پر صادق ہوں۔ جدل وہ قیاس ہے جس کے مقدمات اگرچہ مدعی کے نزدیک صادق نہ ہوں مگر خصم ان کو صادق مانتا ہو۔ ایسے مقدمات سے جو قیاس مرکب ہوتا ہے اس سے مقصود صرف خصم کو ساکت کرنا ہوتا ہے نہ کہ کسی بات کو ثابت کرنا۔ سفسطہ وہ قیاس ہے جس کے مقدمات صادق تو نہیں ہوتے لیکن بادی النظر میں صادق معلوم ہوتے ہیں۔ سفسطہ کے معنی ملمع کرنے کے ہیں۔ یعنی کاذب مقدمات پر صدق کا ملمع کر دیا گیا ہو۔ خطابت وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہوتا ہے جن کے لیے نہ صادق ہونا ضروری ہوگا نہ کاذب اگرچہ احتمال دونوں کا ہوتا ہے۔ چونکہ عوام میں وہ مقبول ہوتے ہیں، اس لیے ایسے مقدمات سے جو قیاس مرکب ہوتا ہے، اس کے نتیجے سے لوگ مطمئن ہوجاتے ہیں۔ شعر وہ قیاس ہے جس کے مقدمات زیادہ تر غلط اور کبھی صحیح بھی ہوتے ہیں۔ اس قیاس سے مقصود مخاطب میں کوئی خاص کیفیت پیدا کرنی ہوتی ہے۔ دھوکا دینا مقصود نہیں ہوتا۔ مغالطہ وہ قیاس ہے جس میں محض غلط اور جھوٹے مقدمات سے کام لیا جائے۔ اس سے مقصود مخاطب کو دھوکے اور غلطی میں ڈالنا ہوتا ہے۔

منطق کے معاملے میں متکلمین کی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے زیادہ تر جدلیات وغیرہ سے کام لیا، دلائل و براہین کو استعمال نہیں کیا۔ انھوں نے منطقی اسلحہ خانے سے صرف وہ ہتھیار لیے جو دشمن سے لڑنے کے واسطے ہوتے ہیں اور منطق کے ان طریقوں سے کام نہیں لیا جن سے مخاطب کو متاثر اور مطمئن کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ منطق انھیں دونوں چیزیں دے رہی تھی مگر انھوں نے پہلی کو لیا اور دوسری کو چھوڑ دیا۔ اگرچہ بعض مستثنیٰ مثالیں بھی ہیں مگر اکثریت کے اعتبار سے صورت حال یہی ہے۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ ہمارے یہاں وہ علم کلام وجود میں آیا جو " دلوں کو کھولنے کے بجائے

دوں کے دروازے بند کرنے والا" تھا۔ اس نے داعی اور مدعو کی گفتگو کو شطرنج کا کھیل بنا دیا جس میں آدمی پہلے سے سیکھی ہوئی چالوں کے ذریعہ فریق ثانی کو زک دینے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ آدمی کو گھیر کر منطقی تدبیروں سے چت کر دینا، یہ علم کلام کا کمال بن گیا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی کوشش کو ایک ذہنی کھیل تو قرار دیا جا سکتا ہے مگر اسلام کی دعوت کا یہ طریقہ نہیں ہے۔ تاہم اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے کہ یہ خود علم کلام کی خرابی نہیں ہے بلکہ منطق کے غلط استعمال کی خرابی ہے۔ علم کلام میں وہ اس لیے داخل ہو گئی کہ اسی طریقے کو علم کلام کی بنیاد فرض کر لیا گیا۔ مناظرہ، جس نے دعوت کے کام کو ایک "بازی" بنا دیا اور مناظرہ بازی کا فن وجود میں آیا، وہ زیادہ تر اسی غلطی کا نتیجہ ہے۔

خلاصہ یہ کہ علم کلام، اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے، نام ہے اس بات کا کہ دین کو عقل کے ذرائع سے ثابت کیا جائے۔ چونکہ انسان کے اپنے پاس کسی بات کو سمجھنے کا واحد ذریعہ عقل ہے، اس لیے اسلام عقل کے ذریعہ اپنی بات سمجھا کر انسان کو مطمئن کرتا ہے۔ بارھویں صدی عیسوی میں جب یونان کی منطق و فلسفہ ترجمہ ہو کر مسلمانوں کے اندر پھیلے تو لوگوں نے سمجھا کہ یہ بہترین عقلی ذریعہ ہے جس سے دین کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ مگر یہ اندازہ صحیح نہیں تھا۔ چنانچہ علم کلام کو یونانی منطق و فلسفہ پر ڈھلنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام ایک فرضی اور قیاسی علم بن گیا جس کا تعلق حقیقت کی دنیا سے نہ تھا۔

یہ کام اس وقت ہوا جبکہ خود قرآن میں علم کلام کی دوسری بنیاد موجود تھی۔ وہ تھی تخلیق کائنات کی بنیاد جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ وہ حق کی بنیاد پر ہے:

ملخلقنا السماوات والارض وما بینهما الا بالحق احقاف - ۳	ہم نے آسمان اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، حق کے ساتھ پیدا کیا ہے۔

اس لیے یہ بالکل فطری بات ہے کہ اس کے اندر اثبات حق کا سارا مواد چھپا ہوا ہو۔

زمین و آسمان کی تخلیق میں اثبات دین کی جو حقیقی بنیاد تھی، وہ ارسطو کی منطق کی خیالی بنیادوں سے زیادہ قوی تھی۔ قدیم زمانے میں لوگوں کو قرآن کی اس کلامی بنیاد کی اہمیت سمجھ میں نہ آتی ہو۔ مگر موجودہ زمانے میں سائنس نے قرآن کے اشارات کو

تفصیلات کی صورت دیدی ہے اور قرآن کے اجمالی دلائل کو مکمل اور متعین دلائل بنا دیا ہے۔ اب یہ سمجھنا نہایت آسان ہو گیا ہے کہ قرآن کی کلامی بنیاد ہی واحد بنیاد ہے جس پر علم کلام کی تعمیر کی جانی چاہیے۔ یہ وہ علم کلام ہوگا جو آدمی کے لیے آیت ہوگا، جو اس کو ذکر کرنے والا بنائے گا، دینی فکر کی صلاحیت پیدا کرے گا، جس کے بعد آدمی کا دل پکار اٹھے گا کہ حق یہی ہے، جو آدمی کو آخرت کے احساس سے سرشار کر دے گا، جیسا کہ ارشا ہوا ہے:

ان فی خلق السماوات والارض واختلاف
اللیل والنھار لآیات لاولی الالباب۔
الذین یذکرون اللہ قیاما وقعودا وعلیٰ
جنوبھم ویتفکرون فی خلق السماوات
والارض ربنا ما خلقت ھذا باطلا،
سبحانک فقنا عذاب النار

آل عمران: ۹۱-۱۹۰

بلاشبہ آسمان اور زمین کے بنانے میں اور را
اور دن کے آنے جانے میں، نشانیاں ہیں عق
والوں کے لیے جو کہ اللہ کو یاد کرتے ہیں کھڑ
بیٹھے اور لیٹے۔ اور غور کرتے ہیں آسمان او
زمین کے پیدا ہونے میں، وہ پکار اٹھتے ہ
اے رب تو نے اس کو عبث پیدا نہیں ک
تو پاک ہے سو بچا ہم کو آگ کے عذاب سے

استدلال کا یہ طریقہ تقریباً وہی ہے جس کو فلاسفہ Arguments from design کہتے ہیں۔ یہاں میں عہد حاضر کے ایک مشہور ترین منکر خدا کا ایک اقتباس نقل کروں گ جس نے صریح طور پر اس طریق استدلال کی اہمیت تسلیم کی ہے۔ برٹرینڈ رسل (۷۲-۱۹۷۰ اپنی کتاب "میں کرسچین کیوں نہیں" کے آغاز میں لکھتا ہے:

> "It is true that scholastics invented what professed to be logical argu-
> its proving the existence of God, but the logic to which these traditional
> ments appealed is of an antiquated Aristotalian sort which is now re-
> ed by practically all logicians.... there is one of these arguments which
> ot purely, I mean the arguments from design. This argument, however,
> destroyed by Darwin.

> ترجمہ: یہ صحیح ہے کہ علمائے مذاہب نے کچھ ایسی دلیلیں ایجاد کی ہیں جن کے متعلق دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ منطقی دلائل ہیں اور ان سے خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے مگر وہ منطق جس پر ان روایتی استدلالات کی بنیاد قائم ہے، ارسطو کی قدیم منطق ہے جس کو عملاً اب تمام علمائے منطق رد کر چکے ہیں۔ ہاں ان دلائل میں ایک دلیل ایسی ضرور ہے جو خالص منطقی نہیں ہے۔ میری مراد نظم کائنات کی دلیل سے ہے۔ مگر ڈاروِن نے اس دلیل کو ختم کر دیا ہے۔“

برٹرینڈ رسل نے مذکورہ استدلال کا وزن تسلیم کرتے ہوئے ڈارونزم کے حوالے سے اس کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر کائنات کا نظم تو ایک واقعہ ہے جبکہ ڈاروِن کا نظریۂ ارتقاء ابھی ثابت شدہ واقعہ نہیں۔ وہ صرف ایک کام چلاؤ نظریہ Workable Theory ہے اور ظاہر ہے کہ محض ایک کام چلاؤ نظریے کی بنیاد پر کسی چیز کی واقعیت کو رد نہیں کیا جا سکتا۔

توہماتی مذہب کو دیکھ کر ایک شخص نہایت آسانی سے یہ خیال قائم کر لیتا ہے کہ ب توہم پرستی کا نام ہے، یہی حال علم کلام کی اس شکل کا ہے جو آٹھ سو برس پہلے یونانی ئے کی زمین پر علم کلام وجود میں آئی اور بعد کو صدیوں تک ہمارے دینی نصاب تعلیم ایک لازمی جز بنی رہی۔ آج جب علم کلام کا لفظ بولا جاتا ہے تو فوراً ذہن اس موص علم کی طرف چلا جاتا ہے جو حقیقۃً علم کلام کی تاریخ کا ایک جزو ہے نہ کہ کل علم ام۔

ایک بزرگ نے علم کلام پر تنقید کرتے ہوئے مولانا شبلی نعمانی (صاحب الکلام) یہ ”اعتراف“ نقل کیا ہے:

فلسفی سرِ حقیقت نتوانست کشود
گشت رازِ دگر آں راز کہ افشا می کرد

زیں ”فلسفی“ کی نارسائی کا ذکر ہے نہ کہ متکلم کی۔ مگر قدیم متکلمین کے تتبع میں علم کلام فلسفہ کو ہم معنی سمجھ لیا گیا۔ حالانکہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں علم کلام حقیقۃً

علم دعوت ہے۔ جبکہ فلسفہ خود ایک مذہب ہے جو کسی چیز کو پہلے سے تسلیم کیے بغیر محض عقلی ذرائع سے حقیقت کی تلاش کرتا ہے۔

علم کلام کا یہ غلط تصور صرف ایک علمی اور فنی غلطی نہیں ہے بلکہ پچھلی صدیوں میں ہمیں اس کی وجہ سے زبردست نقصانات پہنچے ہیں۔ اس کا یہ نتیجہ تھا کہ ہمارے یہاں سنجیدہ طبقے میں یہ ذہن بن گیا کہ دعوت و تبلیغ کے لیے علم کلام کوئی اچھا معاون نہیں ہے کیونکہ وہ زیادہ تر کج بحثی کا محرک ہوتا ہے۔ اس کا ردعمل یہ تھا کہ قدیم محدثین کی طرح بعد کے صوفیا نے بھی اس کو ترک کرنا ضروری سمجھا اور دوسری انتہا پر پہنچ گئے۔ انھوں نے سمجھا کہ کراماتی طریقۂ تبلیغ کی راہ میں زیادہ بہتر نتائج پیدا کرتا ہے۔ یہ طرز فکر اگرچہ جزوی صداقت کا حامل تھا مگر اسی کے ساتھ نقصان کا پہلو لیے ہوئے تھا۔

اس کی وضاحت ایک مثال سے ہو جائے گی۔ ہندوستان کی جو قومیں صوفیا کی تبلیغ سے مسلمان ہوئیں، ان میں عام طور پر بدعات و توہمات کا اس سے زیادہ زور ہے جتنا ان مسلم خاندانوں میں جو مسلم اقتدار کے زمانے میں باہر سے آئے اور یہاں آباد ہو گئے! اس کی وجہ کیا ہے۔ وجہ بالکل سادہ ہے۔ صوفیاء کے ذریعے جو لوگ مسلمان ہوئے وہ عام طور پر کسی ذہنی و فکری انقلاب کے نتیجے میں مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ بلکہ دعا و تعویذ اور کشف و کرامات سے متاثر ہو کر مسلمان ہو گئے تھے۔ یہ لوگ بالکل فطری طور پر اپنے ساتھ وہ تمام رسوم و رواج بھی لے آئے جو ان کے اپنے پچھلے سماج میں ہزاروں برس سے چلے آ رہے تھے یہ رسوم و رواج ان کے مسلمان ہونے کے باوجود، کہیں بالکل سابقہ حالت میں باقی رہے جیسا کہ ہریانہ کے میواتیوں اور راجستھان کے میراثیوں کی مثال میں نظر آتا ہے اور کہیں ان رسوم و رواج میں صرف اتنا تصرف ہوا کہ ان کو اسلامیا لیا گیا، جیسے ڈھ وارہ کی جگہ شہید وارہ وغیرہ۔

صوفیاء کے طریق تبلیغ کے برعکس علم کلام کا طریق تبلیغ فکری تبدیلی اور ذہنی انقلاب کی طرف سے اپنا عمل کرتا ہے۔ اس لیے جب کوئی اس راستے سے اسلام کو اختیار کرتا ہے تو وہ مکمل شعور کے ساتھ ایک مجموعہ عقائد کو چھوڑ کر دوسرے مجموعہ عقائد کو اپناتا ہے۔ اس لیے فطری طور پر ایسا ہوتا ہے کہ اس کے زیر اثر جو شخص اپنا مذہب بدلتا ہے، وہ

ے معنوں میں ایک نیا اور مختلف انسان بن جاتا ہے۔

یہ کہنا بالکل صحیح ہوگا کہ علم کلام، اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے، عین وہی چیز ہے د قرآن میں تعلیم بالقلم (علق) کہا گیا ہے۔ یعنی علم وفکر کی راہ سے کسی کے اندر نفوذ کرنے شش کرنا۔ اللہ تعالےٰ نے اسی طریقے کو اپنا طریقہ بتایا ہے:

القلم علم الانسان مالم یعلم خدا نے قلم کے ذریعے تعلیم دی، انسان کو ان چیزوں کی تعلیم دی جن کو وہ نہ جانتا تھا۔

بیاء اپنی مخاطب قوموں کی ذہنی سطح اور زمانی حالات کے مطابق اسی ڈھنگ پر لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہے۔

آخر میں ایک اور بات کا ذکر کرنا ضروری ہے، ورنہ علم کلام کی بحث ادھوری رہ جائے یر میں نے علم کلام پر جو گفتگو کی ہے وہ دراصل اس پہلو سے ہے کہ ہم دیگر علوم سے کے علم کلام کو سمجھنا چاہیں تو وہ کیا قرار پاتا ہے۔ بلاشبہ علم کلام فی نفسہ ایک دفاعی ے مگر اس کی یہ حیثیت صرف اس وقت تک ہے جبکہ اس کو متکلم کی ذات سے کے خالص منطقی مفہوم میں دیکھا جا رہا ہو۔ جب کلام کے ساتھ متکلم کو ملا لیا جائے بدل جاتی ہے۔ اس وقت علم کلام صرف ایک دفاعی علم نہیں رہتا بلکہ وہ سب جاتا ہے جو ایک صحیح اور مطلوب اسلامی دعوت کے اندر ہونا چاہیے۔

اس کو میں ایک مثال سے واضح کروں گا۔ نماز کیا ہے۔ اگر آپ منطقی طور پر اس ی تعین کرنا چاہیں تو نماز نام ہے چند کلمات کو زبان سے دہرانے اور کچھ مقررہ حرکات ینے کا۔ نماز کا خارجی تعین کسی بھی طرح اس کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا۔ مگر معلوم ہے کہ نماز صرف اس کا نام نہیں ہے۔ نماز کا دوسرا لازمی جزو خشوع ہے۔ یہ جزو اتنا ے کہ اس کے بغیر کوئی نماز حقیقی نماز نہیں بنتی۔ (لاصلوٰۃ لمن لم یتخشع)

نماز میں یہ دوسرا جزو کہاں سے آیا۔ یہ نماز کی اس شکل میں نہیں ہے جس کو ہم خارجی ان سکتے ہیں۔ بلکہ یہ وہ جزو ہے جو انسان کی نفسیات اس کے اندر شامل کرتی یک برقی انسان ایسا بنایا جا سکتا ہے جو فقہ کے سارے تعینات کے ساتھ ایک

مکمل نماز کو دہرا لے۔ نماز ظاہری طور پر مکمل ہونے کے باوجود خشوع سے خالی ہوگی۔ مگر نماز کی اسی شکل کو جب ایک خدا سے ڈرنے والا انسان دہراتا ہے تو اس وقت اس کی نفسیات کی آمیزش سے نماز خشوع کی نماز بن جاتی ہے۔ نماز انسان سے الگ ہو تو وہ الفاظ اور حرکات کا ایک ڈھانچہ ہے۔ نماز انسان کے ساتھ ہو تو وہ ایک پر کیف عمل ہے۔

یہی حال علم کلام ہے۔ اگر آپ کاغذ کے اوپر اس کا خارجی مطالعہ کر رہے ہوں تو علم کلام ایک دفاعی علم نظر آئے گا جو اس لیے ہے کہ مخاطب کے عقلی سوالات کا جواب دے سکے۔ لیکن جب اسی کے ساتھ آپ متکلم کو بھی ملا لیں، اس متکلم کو جو حقیقی داعی ہو اور خدا کے بندوں کو خدا کی راہ کی طرف لانے کے لیے بے قرار ہو، تو علم کلام صرف اتنی سی چیز نہیں رہتا جو کاغذ کے اوپر منطقی تعین میں نظر آتا ہے بلکہ اس کے اندر انسان کی ہستی کی وہ تمام چیزیں شامل ہو جاتی ہیں جو داعیانہ جذبات کے تحت پیدا ہوتی ہیں۔

اپریل، ۱۹۶۷ء کا واقعہ ہے۔ لکھنؤ میں ایک صاحب سے میری چند ملاقاتیں ہوئیں۔ یہ ایک نہایت ذہین اور محنتی آدمی ہیں۔ انھوں نے فلسفہ میں ایم اے کیا ہے اور سات سال کی ریسرچ کے بعد برٹرینڈ رسل پر اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ تیار کیا ہے۔ فلسفہ کا طالب علم یوں بھی عام طور پر مذہب کے بارے میں متشکک ہو جاتا ہے اور برٹرینڈ رسل تو اس دور میں ملحدوں کا سردار ہے۔ پھر برٹرینڈ رسل پر ریسرچ کرنے والے کا عالم کیا ہوگا۔ فلسفہ تعلیم اور برٹرینڈ رسل پر ریسرچ نے ڈاکٹر صاحب موصوف کو پورے معنوں میں علمی الحاد تک پہنچا دیا تھا۔

ان ملاقاتوں میں اتفاق سے چند علما بھی شامل تھے۔ میں نے گفتگو کی تو ساری گفتگو میں کہیں خدا، آخرت، رسالت وغیرہ کا کوئی نام نہ تھا۔ "منھ بند کرنے" کی تکنیک بھی ساری گفتگو میں کہیں استعمال نہیں کی گئی تھی۔ مگر گفتگو کے خاتمے پر انھوں نے تقریباً تمام باتوں کو مان لیا تھا۔

علما، جو خاموش بیٹھے ہوئے ساری گفتگو کو حیرانی کے ساتھ سن رہے تھے، بعد کو

ں نے کہا کہ ہماری سمجھ میں نہیں آیا کہ آپ کی اس گفتگو کو علم کلام کے خانے میں رکھیں ت کے خانے میں۔ اگر علم کلام کے خانے میں رکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو عین ت ہے اور دعوت قرار دینا چاہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو پورے معنوں میں علم کلام ہے۔ نے کہا کہ یہ علم کلام بھی ہے اور دعوت بھی، حقیقت یہ ہے کہ علم کلام اور دعوت دونوں الگ صرف اس وقت رہتے ہیں جبکہ ان کا مطالعہ منطق کی میز پر کیا جا رہا ہو۔ مگر لام جب ایک داعی کی ذات میں شیر و شکر ہو جائے، اس وقت ایک ایسی چیز وجود آتی ہے جو دعوت بھی اتنا ہی ہوتی ہے جتنا علم کلام۔

ایک مشہور مصنف کی کتاب نظر سے گزری۔ صاحب کتاب نے اس کے دیباچے علم کلام پر گفتگو کی ہے۔ اس سلسلے میں "اسلام کی تبلیغ میں متکلمانہ طریقوں کی بے تاثیری" زیر عنوان لکھتے ہیں:

> "مسلمانوں کو شکوک و شبہات اور الحاد و بے دینی سے بچاؤ کے لیے جو تدبیر ہمارے حکمائے متکلمین نے اختیار کی، وہ بھی گو اپنی جگہ پر ایک چیز ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ محض علوم زمانہ کے ذریعہ مسلمانان زمانہ کو زمانے کی غلطیوں سے بچا کر یقین و اذعان کی منزل مقصود تک پہنچانے کی یہ تدبیر نہیں۔ متکلمین کے علاج سے یہ ہو سکتا ہے کہ بیماری کے کچھ عوارض زائل ہو جائیں لیکن اس سے صحت کا درجہ کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔"[۲] (ص ۴۳)

گے چل کر لکھتے ہیں:

> "اس تقریر کا یہ مطلب نہیں کہ فن کلام بیکار و ہیچ ہے۔ ایسا سمجھنا غلطی ہے۔ ملت اسلامیہ ایک عالمگیر سلطنت ہے۔ اس میں ادنی سپاہی سے لے کر امراء اور وزراء تک کی یکساں ضرورت ہے۔ جس سلطنت میں وزیر ہی وزیر ہوں، سپاہی نہ ہوں، وہ کب دشمنوں سے محفوظ رہ سکتی ہے لیکن ہر ایک ملازم اور عہدیدار کا ایک خاص مرتبہ اور درجہ ہے۔ ہر ایک اپنی اپنی استعداد اور موہبت کے مطابق مختلف عہدوں اور درجوں کے کام کے لائق بنائے گئے ہیں۔ وزرا وہ ہیں جو سلطنت اور فرماں روائی

کے فریضہ کو انجام دیتے ہیں۔ امراء ہیں جو رموزِ سلطنت کے مشیر اور کارپرداز ہیں، سپاہی ہیں جو ملک کے ہر سرحدی درہ اور دشمنوں کے حملوں کے مقامات کی دیکھ بھال میں مصروف ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کی خدمت سلطنت کے انتظام اور اس کی حفاظت و بقا اور ترقی کے لیے ضروری ہے۔ ان میں سے اگر وزراء اور امراء یہ سمجھیں کہ سپاہیوں کی ضرورت نہیں تو سلطنت کے انتظام و حفاظت کے اسرار سے ناواقف ہیں۔ اور اگر سپاہی یہ سمجھیں کہ سلطنت کے لیے وہی سب کچھ ہیں، وزراء اور امراء کی ضرورت نہیں تو وہ بھی اس سلطنت کے خیر خواہ نہیں۔ کہ وہ نہ ہوں تو ملک میں تباہی برپا ہو جائے۔ لیکن یہ بالکل صحیح ہے کہ مرکزی سلطنت کے مصالح و حکم کے واقف کار اور سلطنت کی پالیسی کے ذمہ دار اور اس کے کلی نفع و ضرر کے نگراں وزراء اور امراء ہی ہیں۔ سپاہیوں کے متعلق صرف اتنے ہی حصے کی حفاظت فرض اور اسی مصالح و حکم کی رعایت ان پر واجب ہے جن کی حفاظت کا کام ان کے سپرد کیا گیا ہے۔ متکلمین کی مثال اس سلطنت کے مجاہد سپاہیوں کی ہے جو دین کو معترضوں کے خطروں اور دشمنوں کے حملوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اپنے علم و فن کی بساط بھر کوشش کرتے ہیں اور حضرات محدثین و فقہاء و صوفیائے صافی کی مثال سلطنت کے وزراء اور امراء کی ہے جن کے ہاتھ میں حکومت کی پالیسی، سلطنت کے مصالح و حکم کی نگرانی اور ساری سلطنت کے حسن انتظام اور اجرائے احکام کی طاقت ہوتی ہے۔ فوج کا ہر دستہ اپنی جگہ پر مقبوضہ حصہ ملک کی فوجی حفاظت کا ذمہ دار ہے۔ مگر سلطنت کی پالیسی اور رموزِ مملکت اور ساری سلطنت کے حسن انتظام اور اجرائے احکام سے اس کو تعلق نہیں۔ اس سے آگے بڑھ کر اگر وہ یہ کہیں کہ ملت کے کلی مصالح و حکم کے وہ نگراں ہیں تو وہ غلطی کریں گے اور اگر اسی طرح حضرات محدثین و فقہاء یہ سمجھیں کہ دشمنوں سے حفاظت کے یہ فوجی دستے بیکار ہیں تو وہ بھی غلطی پر ہیں[۳]۔"

(۴۴-۴۶)

ان سطروں سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ موصوف علم کلام کی افادیت ایک خاص معنی میں تسلیم کرتے ہیں۔ مگر مصنف کی گفتگو انھیں الفاظ پر ختم نہیں ہوگئی ہے۔ بلکہ اس سلسلے میں انھوں نے اور بھی متعدد باتیں لکھی ہیں اور جب ہم ان دوسری باتوں کو دیکھتے ہیں تو خود مصنف کے بیان کے مطابق ان کے مندرجہ بالا نظریے کی تردید ہو جاتی ہے۔

۱۔ سب سے پہلے مصنف کی مندرجہ ذیل سطروں پر غور کیجیے:

> "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور جس زمانے میں ہوا، روم و مصر و شام و ایران میں یہ فلسفیانہ علوم اور الٰہیات کے یہ شکوک و شبہات پورے طور پر موجود تھے مگر اس کی اصلاح علم کلام کی ایجاد سے نہیں کی گئی۔ بلکہ قوت ایمان اور حسن عمل کی زندہ مثالوں نے ان کے شکوک و شبہات کے پردوں کو چاک کر دیا۔ تعلیم یافتگان نبوت جہاں پہنچے، سیدھی اور بے کج و پیچ خدائی منطق جو قرآن کی صورت میں تھی اور اسوۂ رسول کے وہ خود نمونہ تھے۔ یہ دو چراغ ان کے ہاتھ میں تھے جن کو لے کر وہ آگے بڑھتے گئے۔ اور تاریکی کا پردہ چاک ہوتا گیا۔ صحابہ کے دور کے بعد تابعین اور پھر تبع تابعین کا دور آیا۔ ان کے زمانہ میں ہذیل، اعلاف، نظام اور حافظ وغیرہ متکلمین بھی تھے۔ مگر تاریخ بتا سکتی ہے کہ اسلام کی ہدایت کا سرچشمہ کس رُخ سے بہتا رہا اور دین و اخلاق کی خشک زمین کس سے سیراب ہوتی رہی۔ یہی صورت حال اس دور کے بعد بھی رہی۔ شیخ الرئیس بوعلی سینا اور حضرت ابوسعید ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ ایک زمانے میں تھے مگر روحانی ہدایت کہاں سے ملی۔ اور حضرت ابوسعید کا حکیم مشرق بوعلی سینا کو یہ فرمانا بھی صادق ہے۔ "آنچہ تو می گوئی من می انم وآنچہ تو دانی من می بینم" دوسرے ملکوں کو چھوڑیے۔ صرف اپنے ملک کو دیکھیے یہاں خیالی اور شرح مواقف پر حاشیہ چڑھانے والوں نے کتنے دلوں کو منور کیا اور چشت و سہرورد خانوادوں نے اپنے نور باطن سے لاکھوں قلوب کو روشن کر دیا۔ بات یہ ہے کہ علم کلام صرف معترضوں کی زبان کو بند کرنا سکھاتا ہے لیکن بند دلوں کو کھولنا اس کا کام نہیں۔"

یہ عبارت ظاہر کرتی ہے کہ اسلام کے مثالی دور میں وہ تمام علوم اور وہ سارے شکوک و شبہات "پورے کے پورے" موجود تھے مگر ان علوم اور ان شکوک و شبہات کے مقابلے کے لیے علم کلام جیسی کوئی چیز ایجاد نہیں کی گئی۔ مسلمانوں کی ایمانی اور عملی قوت بذات خود ان فتنوں کو بھی ختم کرنے کا ذریعہ بن گئی اور قرآن کے سادہ استدلالات کی شکل میں جو "منطق" انھیں ملی تھی، وہی۔ ان چیزوں کا پردہ چاک کرنے میں بھی پوری طرح کارگر ثابت ہوئی۔ فلسفیانہ علوم اور شک و شبہات سے مقابلے کا یہی انداز رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رہا جو گویا اسلام کے معلم حقیقی تھے، صحابہ کرام کے زما میں رہا جو نبوت کے براہ راست تربیت یافتہ تھے۔

تابعین اور تبع تابعین کے دور میں پہلی بار علم کلام ایجاد ہوا۔ مگر مصنف کے بیان کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہاں صریح طور پر دو ایسے اسباب ہیں جن کی بن پر اس کو ایک غلطی ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ جب نبوت کے مثالی دور می ٹھیک انھیں فتنوں کا مقابلہ علم کلام کے بغیر کامیاب طور پر کیا جا چکا تھا تو بعد کے دور میں عین اسی فتنہ کے مقابلے کے لیے علم کلام کے نام سے ایک نئے علم کو ایجا کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ اس لحاظ سے گویا وہ ایک غیر ضروری قسم کی بدعت تھی۔ م یہ کہ تجربے نے ثابت کیا کہ اس کے اندر جس طرح نظریاتی صداقت نہیں ہے، ا طرح اس کے اندر عملی افادیت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ ایجاد کی غلطی کے باوجود عملی طو پر اس دوسرے دور میں بھی دنیا کو جن لوگوں سے اسلام کی ہدایت ملی وہ حکما اور متکلی نہیں تھے۔ بلکہ صوفیا وغیرہ تھے۔ یہی نتیجہ ہندستان میں اور ہندستان کے باہر دونو جگہ نظر آتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ جو فن اسلام میں محض ایک غیر ضروری اضافہ ہوا جس کی کوئی عملی افادیت بھی تجربے سے ثابت نہ ہو سکے، اس کو اختیار کرنے کے لیے کون سی دلیل پیش کی جا سکتی ہے۔ ابتدائی طور پر جن لوگوں نے اسے استعما کیا، ممکن ہے "پہلی غلطی" کی وجہ سے انھیں معذور سمجھا جائے۔ مگر اب اس ک باقی رکھنے کے لیے تو یہ عذر بھی موجود نہیں۔

پیراگراف کے آخر میں مصنف نے لکھا ہے: "علم کلام صرف معترضوں کی زبان د بند کرنا سکھاتا ہے لیکن بند دلوں کو کھولنا اس کا کام نہیں۔" اگر بند دلوں کو کھولنے ے لیے علم کلام کا استعمال کوئی مطلوب چیز ہے اور اس کے لیے علم کلام واحد یا کم ازکم سبتہً مفید ذریعہ ہے تو اس مقصد کے حصول کے لیے قرن اول میں بھی علم کلام کو ستعال کیا جانا چاہیے جبکہ صاحب عبارت کے نزدیک اس وقت بھی وہ مسئلہ پوری رح موجود تھا جس نے بعد کے دور میں علم کلام کو وجود دیا۔

۲۔ اس سلسلے میں مصنف کا دوسرا بیان ان کی مندرجہ ذیل عبارت سے ملتا ہے:

> "ہمارے متکلمین نے اپنے مناظرانہ التزامات کے سلسلے میں عقائد کا جو دفتر تیار کر رکھا ہے، اس کو ملت کے عقائد سے ذرا تعلق نہیں۔ وہ تو ان کے فنی مفروضات تھے جن کو دشمنوں کے مقابلے میں ان کو خاموش کرنے کے لیے انھوں نے کھڑے کر لیے تھے۔ اسی طرح حضرات محدثین وفقہاء کو چاہیے کہ ان متکلمین کے ان فنی مفروضات پر اس وقت تک ان کو ملت کا باغی وطاغی ٹھہرا کر ان کو کافر نہ بنایا کریں جب تک وہ یہ دعویٰ نہ کرنے لگیں کہ ان مدافعی مناظروں میں ان کی زبان و قلم سے جو کچھ نکل رہا ہے وہی عین اسلام ہے اور اگر وہ ایسا دعویٰ کریں تو یہ سرحدی حفاظت کے بجائے دین کا فریضہ ہے۔ مرکزی سلطنت کے اساس و انتظام مملکت کے رموز و اسرار و قواعد و احکام میں مداخلت ہے جس کا دوسرا نام طوائف الملوکی یا بغاوت ہے۔ اسی لیے یہ بات بطور اصول کے مان لی گئی ہے کہ "لازم مذہب مذہب نہیں" یعنی متکلمین کے آراء و نظریات سے جو غلط نتائج لازم آجائیں وہ ان کا عقیدہ نہیں قرار دیا جائے گا۔" (۴۶)

اس عبارت پر غور کیجیے۔ بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ علم کلام کا طریقہ عقائد کا مجموعہ رکرتا ہے وہ ایسا مجموعہ ہوتا ہے جس کو دین سے ذرا بھی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ مفروضات یک ڈھیر ہوتا ہے جو صرف اس لیے وضع کیا جاتا ہے کہ دشمنوں کو اس سے زیر کیا سکے۔ اس صریح غلطی کے لیے مصنف نے متکلمین کو اس شرط پر معذور قرار دیا ہے کہ

وہ اس کو فنی مفروضات کے دائرے میں رکھیں، اس کو عین اسلام قرار نہ دیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ دین میں اس قسم کا اضافہ آخر جائز ہی کیوں ہو۔ اگر حریفوں کے مقابلے کے لیے اس کی ضرورت ہے تو یہی ضرورت مصنف کے نزدیک ٹھیک اسی شکل میں قرنِ اول میں بھی درپیش تھی۔ پھر اس وقت جب اس طریقے کو اختیار کرنا ضروری نہیں سمجھا گیا اور اس کے بغیر حریفوں کا کامیاب مقابلہ ممکن ہو سکا تو بعد کے دور میں آخر کیوں اس کو ضروری سمجھا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ علمِ کلام فرضی عقائد پیدا کرتا ہے اور اگر یہ بھی واقعہ ہو کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور جس زمانے میں ہوا، روم و مصر و شام و ایران میں فلسفیانہ علوم اور الٰہیات کے شکوک و شبہات پورے کے پورے موجود تھے"۔ (۴۳) جن کے لیے بعد کو علمِ کلام ایجاد ہوا، تو علمِ کلام کی بنیاد ہی سرے سے ڈھ جاتی ہے۔ اس کے بعد ہمارے پاس کوئی بنیاد ہی نہیں رہتی کہ علمِ کلام کا استعمال ہم کیوں ضروری سمجھیں، ضروری تو درکنار اس کے بعد تو بجائے خود وہ قابلِ اعتراض اور قابلِ اجتناب بھی ہو جاتا ہے۔

۳۔ مصنف کی اس عبارت کے آخری حصے میں ایک اور نکتہ ملتا ہے جو مندرجہ بالا دونوں پہلوؤں سے بھی زیادہ اہم ہے۔ یہ ایک طویل عبارت ہے، مگر مصنف کے نقطۂ نظر کو سامنے لانے کے لیے اس کو نقل کرنا ضروری ہے:

> "گم کردہ راہ متکلمین کو چھوڑ کر بحمد اللہ تمام متکلمینِ حق اس نکتے سے بخوبی آگاہ تھے اور یہی سبب ہے کہ وہ آخر عمر میں جب جنگ جویانہ قویٰ میں فسردگی آتی ہے اور عقل کے بلند بانگ دعوؤں کی حقیقت سے ان کو آگہی ہو جاتی ہے تو دلائل و براہینِ عقلی کے بجائے وحیِ الٰہی اور تعلیمِ نبوی کی صداقت کے آگے سر جھکا دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علمِ کلام ہی چھوڑ کر فقہ کا دامن پکڑا تھا، امام ابو الحسن الاشعری نے چالیس برس کے اعتزال کے بعد بصرے کے منبر پر کھڑے ہو کر قبولِ حق کا اعلان کیا۔ کہتے ہیں کہ جب امام غزالی کا انتقال ہوا تو صحیح بخاری ان کے سینے پر دھری تھی۔ اور سبکی نے لکھا ہے کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم ان کی اخیر زندگی کا مشغلۂ حیات تھی۔ علامہ

ابن تیمیہ حافظ ابن قیم اور ملا علی قاری نے متعدد حکماء اور متکلموں کی نسبت لکھا کہ ان کا خاتمہ عقل کی کوتاہیوں کے اعتراف اور وحی نبوی کے عقیدے کے اقرار پر ہوا۔ مرتے وقت امام جوینی کی زبان پر یہ تھا "میں اسلامی علوم کو چھوڑ کر عقل کے سمندر میں غوطے لگاتا رہا، اگر اللہ تعالیٰ کا فضل شامل حال نہ ہوتا تو افسوس ہوتا۔ اب میں اپنی ماں کے عقیدے پر مرتا ہوں" یا یہ کہا کہ "اب میں نیشاپور کی بڑھیوں کے عقیدے پر مرتا ہوں" اسی قسم کے اقوال علامہ آمدی، شہرستانی اور خسروشاہی وغیرہ متکلمین سے منقول ہیں۔"

امام غزالی نے احیاء العلوم میں اپنے ذاتی تحقیق و تجربے کے بعد علم کلام کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ پڑھنے کے قابل ہے جو بلفظہٖ یہاں درج ہے:

"اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس (علم کلام) سے حقائق کھل جاتے ہیں اور ان کا پورا پورا علم ہوجاتا ہے۔ لیکن افسوس علم کلام اس بلند مقصد کے لیے کافی نہیں۔ بلکہ اس سے کشف حقیقت کے بجائے خبط اور گمراہی زیادہ بڑھتی ہے اور یہ بات اگر کوئی محدث یا ظاہر پرست کہتا تو تم کو خیال ہوتا کہ آدمی جس چیز کو نہیں جانتا اس کا دشمن ہوجاتا ہے لیکن یہ بات وہ شخص (امام غزالی) کہتا ہے جس نے علم کلام کو اس حد تک حاصل کیا کہ متکلمین اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے بلکہ اسی علم کلام ہی میں کمال حاصل کرنے کی غرض سے اور علوم سے جو اس فن سے مناسبت رکھتے تھے، واقفیت پیدا کی، یہ سب کر کے وہ علم کلام سے بیزار ہوگیا۔"

(احیاء العلوم، کتاب قواعد العقائد، فصل ثانی)

امام رازی نے اپنی کتاب اقسام اللذات میں لکھا ہے:

"میں نے کلام کے سارے مباحث اور فلسفہ کے سارے ابواب پر پوری طرح غور و خوض کر لیا تو میں نے دیکھ لیا کہ ان سے نہ بیمار تندرست ہوتا ہے اور نہ پیاسا سیراب۔ اور میں نے پایا کہ منزل مقصود تک لے جانے والا سب سے قریب راستہ قرآن پاک کا راستہ ہے اور جس کو میری طرح ان علوم کا تجربہ ہوگیا۔ اس

کو یہی معلوم ہوگا۔"

امام موصوف نے مرض الموت میں ۲ محرم ۶۰۶ھ کو اپنا ایک وصیت نامہ لکھوایا تھا، اس میں موصوف نے اپنی عمر بھر کی علمی تحقیقات اور کلامی مباحث کا آخری نتیجہ یہ پیش کیا ہے:

ولقد اختبرت الطرق الکلامیة والمناھج	میں نے تمام کلامی اور فلسفیانہ طریقوں کو آزمالیا
الفلسفیة فما رأیت فائدة تساوی الفائدة	میں نے ان کا فائدہ اس فائدے کے برابر نہی
التی وجدتھا فی القرآن العظیم	پایا جس کو میں نے قرآن عظیم میں پایا۔

اور اس کے بعد یہ لکھا ہے کہ "میں محض اللہ تعالیٰ کے رحم و کرم کا امیدوار ہو کر مر رہا ہوں"[۴]۔

مصنف کی اس عبارت میں علم کلام کی مطلق عدم افادیت کا ایک اور اہم پہلو (۵۰-۴۲) سا آتا ہے۔ وہ یہ کہ جن لوگوں نے اس راہ میں قدم رکھا اور اس میں عمریں صرف کیں ، بھی بالآخر سارے تجربے کے بعد اسی نتیجے پر پہنچے کہ یہ خبط اور گمراہی بڑھانے والا ع ہے۔ اس سے نہ بیمار تندرست ہوتا ہے اور نہ پیاسا سیراب۔ وہ علم کلام سے بیز ہو گئے۔ انھیں احساس ہوا کہ عقل کے سمندر میں غوطہ زنی محض لاحاصل تھی۔ انھو نے عقل کی کوتاہیوں کا اعتراف کر کے دوبارہ قرآن کے راستے کو اختیار کر لیا جو منز مقصود تک لے جانے کا سب سے قریبی راستہ ہے۔ حتیٰ کہ آخر وقت میں انھوں ن اعلان کیا کہ "میں سب کچھ چھوڑ کر بڑھیوں کے عقیدے پر اپنی جان دیتا ہوں"۔

اگر یہ صحیح ہے کہ جن لوگوں نے علم کلام کے دریا میں غوطہ زنی کی اور اس حد تک اس کا علم حاصل کیا کہ "متکلمین اس سے آگے نہیں جا سکتے" وہ بالآخر اس نتیجے پ پہنچے کہ یہ ایک قطعاً لاحاصل علم ہے۔ یہی نہیں بلکہ خبطی بنانے والا ہے اور اس لاحا اور خبطی علم کو بھی اس قیمت پر حاصل کرنا ہے کہ ایک نعم البدل کو اس کے لیے چھوڑ د جائے تو آخر کس بنیاد پر اس کے حصول یا اس میں مشغولیت کو صحیح قرار دیا جا سکتا۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ ساری عمر کی تگ و دو کے بعد آدمی یا تو خالی ہاتھ مرے اس ناکامی کے اعتراف پر اس کا خاتمہ ہو کہ وہ بہتر چیز کے ہوتے ہوئے ایک نا

بلکہ مضر چیز کو زندگی بھر اختیار کیے رہا۔ اور اپنی عمر عزیز خواہ مخواہ ایک بے فائدہ چیز میں رائگاں کر دی جبکہ عین اسی وقت دوسری مفید اور اعلیٰ تر چیز موجود تھی۔

اس عمومی گفتگو کے بعد اب ہم ان متعین اشکالات پر کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں جو مندرجہ بالا اقتباسات کی روشنی میں پیدا ہوتے ہیں۔

۱۔ مصنف نے لکھا ہے کہ علم کلام صرف معترضوں کی زبان بند کرنا سکھاتا ہے۔ وہ یقین و اذعان کی منزل مقصود تک پہنچانے کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ یہ بات صحیح بھی ہے اور غلط بھی۔ جس معروف علم کلام کے پیش نظر یہ بات کہی گئی ہے، اس کے اعتبار سے تو یہ بیان بڑی حد تک صحیح ہے۔ مگر حقیقۃً جو صحیح حقیقی علم کلام ہے، اس کو سامنے رکھا جائے تو اس کو صحیح نہیں کہا جا سکتا۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا، علم کلام میں یہ خرابی فلسفہ اور منطق کی آمیزش سے ہوئی۔ مزید یہ کہ قدیم علم کلام کو جو فلسفہ اور منطق ملے وہ قیاسی اور ظنی مفروضات کا مجموعہ تھے۔ اگر ہمارا علم کلام جدید سائنسی طریق مطالعہ کے وجود میں آنے کے بعد بنا ہوتا تو علم کلام کی نوعیت بالکل دوسری ہوتی۔

متکلمین میں سے جن لوگوں نے اپنے تجربات کے بعد اس بات کا اقرار کیا کہ قرآن کی سادہ منطق کلامی منطق سے زیادہ مفید اور کارگر ہے، ان کا بیان ایک طرف مروجہ علم کلام پر تنقید ہے اور دوسری طرف اس بات کا اعتراف ہے کہ صحیح علم کلام کس قسم کا ہوگا اور اس سے کیا کیا فائدے ہو سکتے ہیں۔

قرآن کے جس راستے کو امام غزالی نے "سب سے قریب کا راستہ" بتایا ہے، وہ کون سا راستہ ہے۔ وہ راستہ یہ ہے کہ زمین و آسمان کی نشانیاں اور آفاق و انفس کے واقعات کو یاد دلا کر حق کی طرف متوجہ کیا جائے۔ یہ گویا حسی تجربہ میں آنے والی دنیا پر غور کر کے غیر محسوس دنیا کو پا لینا ہے۔ تقریباً یہی وہ چیز ہے جس کا نام موجودہ زمانے میں سائنسی طریق مطالعہ ہے۔ یہ علم کلام کی بدقسمتی ہے کہ وہ اس وقت وجود میں آیا جب یونان کی خیالی منطق مطالعہ کا اعلیٰ ترین طریقہ سمجھی جاتی تھی۔ اگر علم کلام موجودہ زمانے میں وجود میں

آتا تو امام غزالی یا کسی دوسرے کو یہ کہنے کی ضرورت پیش نہ آتی کہ "اس سے نہ بیمار تندرست ہوتا ہے نہ پیاسا سیراب"۔ کیونکہ اس وقت علم کلام اسی قرآنی طریقے کا ظہو ہوتا جو قرآن میں سادہ طور پر پہلے سے موجود ہے۔

۲۔ مصنف نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور جس زمانے میں ہوا، روم مصر و شام و ایران میں یہ فلسفیانہ علوم اور الٰہیات کے یہ شکوک و شبہات "پورے کے پورے موجود تھے، مگر ان کی اصلاح علم کلام کی ایجاد سے نہیں کی گئی۔ یہ بات صرف جزوی طو پر صحیح ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عباسی دور میں جن علوم سے مقابلہ کرنے کے لیے علم کلام آیا، وہ قرن اول میں بھی اپنا وجود رکھتے تھے مگر سوال یہ ہے کہ یہ وجود کہاں تھا۔ یہ مدفون کتابوں میں تھا۔ کم از کم ان لوگوں کے لیے تو اس نے کوئی ذہنی چیلنج پیدا نہیں کیا تھا جو قرن اول میں اسلام کی دعوت کے مخاطب بنے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان تمام علوم کی کتابیں مسیحی سلطنت کے زمانے میں لوگوں سے چھین کر ایک مکان کے اندر مقفل کردی گئی تھیں۔ وہ صرف اس وقت لوگوں کے علم میں آئیں جب عباسی دور میں ان ڈھونڈ ڈھونڈ کر ان کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا۔ یہی وقت تھا جبکہ وہ ایک چیلنج کی شکل میں مسلم سوسائٹی کے سامنے آئیں۔ اس لیے اس سے پہلے کے دور میں اگر اس سلسلے میں کوئی کوشش نہیں پائی جاتی تو اس سے موصوف کے دعوے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی۔

۳۔ مصنف نے لکھا ہے کہ اسلام کی ہدایت صوفیاء کے ذریعہ ہوئی ہے نہ کہ متکلمین کے ذریعے۔ یہ بات بھی صرف جزوی طور پر صحیح ہے، حکماء و متکلمین کے ساتھ ہمارے یہاں جو سلوک کیا گیا ہے، اس کے پیش نظر یہ کہنا مشکل ہے کہ ان لوگوں کے کارنا اگر کچھ ہوں، تو وہ تاریخ میں صحیح شکل میں محفوظ رہ سکتے تھے۔ پھر بھی تاریخ بہت واقعات کا اقرار کرتی ہے۔ مثال کے طور پر صرف ابوالہذیل کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ اس کے ہاتھ پر تین ہزار آدمیوں نے اسلام قبول کیا۔ تاہم مجھے یہ ماننے م تامل نہیں کہ کم از کم کمیت کی حد تک، صوفیاء اس معاملے میں متکلمین سے بہت آگے ہ

اس کی وجہ، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، علم کلام نہیں بلکہ متکلمین ہیں۔ متکلمین نے علم کلام میں قدیم
فہ اور قدیم منطق کو شامل کر کے اس کو ایک بے اثر علم بنا دیا۔ اس کے برعکس اگر قرآن کی
اد پر علم کلام وضع کیا جاتا تو اس کے نتائج وہی ہوتے جن کا ہم قرآن کے بارے میں عقیدہ
ھتے ہیں۔ کیونکہ حقیقی علم کلام اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ قرآنی حجتوں کا اپنے زمانے کی
ان میں استعمال ہے۔

۴۔ مصنف نے لکھا ہے کہ متکلمین نے آخر عمر میں کلام سے توبہ کر لی۔ انھوں نے کہا کہ
میں اسلامی علوم کو چھوڑ کر عقل کے سمندر میں غوطے لگاتا رہا۔ اب میں اپنی ماں کے عقیدے
رتا ہوں" اس سے جو استدلال حاصل ہوتا ہے وہ بھی دراصل متکلمین کے خلاف ہے
ر خود علم کلام کے خلاف۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، متکلمین نے یہ غلطی کی کہ یونان کے خیالی
سفہ کو عقلی معیار تسلیم کر لیا اور انھیں اصطلاحوں میں اسلام کی تشریح کرنے لگے اور اس
شش میں یہاں تک پہنچے کہ جن حدود کو متعین کرنے سے منع کیا گیا تھا، ان کو بھی فلسفے
تقلید میں متعین کر ڈالا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا علم کلام وہیں لے جا سکتا تھا۔ جہاں وہ
ہنچے۔ تاہم چونکہ وہ اپنے عمل میں مخلص تھے، آخر میں انھیں تنبیہ ہوئی اور انھوں نے
لسفیانہ ایمان کے مقابلے میں "بڑھیوں کے ایمان" پر مرنا قبول کیا۔ گویا متکلمین کی توبہ
قیقتہً اس علم کلام سے ہے جو فلسفہ بن گیا تھا، نہ کہ اس علم کلام سے جو حیات و کائنات کے
حقائق پر مبنی تھا یا ہو سکتا تھا۔

۵۔ یہ بات علم کلام کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے کہ کسی متکلم کا انتقال ہونے لگا تو
اس نے اپنے سینے پر صحیح بخاری رکھ لی۔ یہ چیز علم کلام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے
بلکہ کسی بھی شرعی کام کے سلسلے میں پیش آ سکتی ہے۔ یہ بالکل فطری بات ہے کہ جب
آدمی کا آخر وقت آئے تو وہ ہر دوسری چیز کو چھوڑ کر براہ راست خدا سے لو لگانا
چاہتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص جنگی حالات میں اسلامی علاقے کی سرحد پر
پہرہ دے رہا ہے۔ اس اثنا میں اتفاق سے دشمن اس پر قابو پا لیتا ہے اور اس
کا کام تمام کر دینا چاہتا ہے تو وہ فوراً سرحد کی رکھوالی کا کام چھوڑ کر دو رکعت نماز کی

نیت باندھ لیتا ہے۔ حالانکہ اس قسم کے پہرے دار کو حدیث میں المرابط فی سبیل اللہ کہا گیا ہے اور اس کو نہایت افضل کام بتایا گیا ہے۔ اس کے باوجود وہ شخص چاہتا ہے کہ موت کے فرشتے آئیں تو وہ ہتھیار بند نہ ہو بلکہ سجدے میں پڑا ہو۔ بعض متکلمین کے اس قسم کے واقعات کی نوعیت بس اتنی ہی ہے۔

حوالہ جات :

۱۔ اگر مخاطب کسی غلط معیار کا مطالبہ کرے یا عقل کی ایسی تعریف کرے جو حقیقۃً عقل کی حدود سے باہر ہو تو ہمار کام یہ نہیں ہوگا کہ ہم اس کی فرمائش پوری کرنے میں لگ جائیں۔ ایسی صورت میں ہم اس کے پیش کردہ معیار کی غلطی واضح کریں گے اور اس کو ایسے معیار پر لانے کی کوشش کریں گے جو صحیح معنوں میں عقلی معیار ہو۔

۲۔ سید سلیمان ندوی : حیاتِ شبلی، معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء ص ۴۳

۳۔ ایضاً ص ۴۴-۴۶

۴۔ ایضاً ص ۴۷-۵۰

عبادت کا مفہوم و مقصود

مولانا عبدالسّلام قدوائی

(مزاجِ خانقاھی کے عنوان سے ایک فکر انگیز اداریہ جنوری ۶۳ء
کے "اسلام اور عصر جدید" میں شائع ہوا ہے۔ اس سلسلے میں
یہ چند سطور ارسالِ خدمت ہیں۔)

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ انسان صرف عبادت کے لیے پیدا کیا گیا ہے اور ثبوت میں یہ آیت پیش کی جاتی ہے:

وماخلقتُ الجنَّ والانسَ اِلّا لیعبُدون

میں نے جنّ و انس کو صرف اس لیے پیدا کیا ہے
کہ وہ میری عبادت کریں۔

اوّل تو سیاق و سباق کے اعتبار سے اس آیت کا مقصد ان لوگوں کے غلط عقیدے کی تردید ہے جو خدا کا یہ تصور رکھتے تھے کہ دنیاوی بادشاہوں کی طرح خدا بھی بندوں کی اعانت کا خواستگار ہے۔ اس آیت میں ان کے اس خیال کی تردید کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ جنّ و انس کو صرف اللہ کی بندگی کرنی چاہیے اس کے سوا ان سے کسی اور چیز کا مطالبہ نہیں ہے۔

ما اُریدُ منھم من رزقٍ وما اُریدُ ان یُطعِمُون
اِنّ اللہ ھُو الرزاق ذُو القوۃ المتین

میں ان سے نہ رزق چاہتا ہوں نہ یہ چاہتا ہوں
کہ مجھے کھلائیں، اللہ خود رزق دینے والا اور مستحکم

قوت والا ہے۔

علاوہ ازیں عبادت کا مفہوم بھی صحیح نہیں سمجھا جاتا ہے۔ عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اوراد و وظائف، تسبیح و تہلیل اور نماز روزے ہی کا نام عبادت ہے حالانکہ عبادت کا مفہوم اس سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ عربی میں عبد غلام کو کہتے ہیں جس طرح غلام کا فرض ہے کہ بے چون چرا مالک کی فرمانبرداری کرے اسی طرح انسان کا فرض ہے کہ اپنے حقیقی مالک یعنی اللہ کی فرمانبرداری کرے، انسان محض تسبیح و تقدیس کے لیے نہیں پیدا کیا گیا ہے، اس کے لیے تو فرشتے پہلے سے موجود تھے لیکن حمد و ثنا کے زمزموں اور تسبیح و تقدیس کے ترانوں کے باوجود خدا نے اعلان کیا کہ :

اِنّی جاعلٌ فی الارضِ خلیفہ

میں زمین میں خلیفہ (اپنا نائب) بنانے والا ہوں

انسان کائنات میں خدا کی نیابت پر مامور کیا گیا ہے اس کا مقصدِ تخلیق یہ ہے کہ خدا کی مرضی کے مطابق سارے عالم کا انتظام کرے۔ یہی وہ بارِ امانت تھا جس کے اٹھانے سے آسمان و زمین کانپ اٹھے تھے۔

اِنّا عَرَضْنَا الامانۃَ علی السمٰواتِ والارضِ
وَالجبالِ فَابَیْنَ اَن یَّحْمِلْنَھا وَاَشْفَقْنَ منھا
وَحَمَلَھا الِانسانُ انہ کان ظلوماً جھولاً۔

ہم نے امانت (نیابت کی ذمہ داری) آسمانوں
پہاڑوں اور زمین پر پیش کی لیکن انھوں نے اس کے
اُٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے
پر ظلوم و جہول انسان نے اسے اٹھا لیا۔

جہل نادانی کو کہتے ہیں اور ظلم حدود سے تجاوز کا نام ہے۔ کہنے کا منشا یہ ہے نیابت الٰہی کی ذمہ داری بہت اہم تھی۔ کائنات کو مرضی الٰہی کے مطابق چلانا آسان نہیں۔ انسان اپنی حیثیت کو سمجھتا اور اپنی بساط کو پیش نظر رکھتا تو آسمان و زمین کی طرح وہ بھی اس ذمہ داری سے گریز کرتا لیکن اس نے مالک کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور اس کی امداد و دستگیری کے بھروسے پر اس بار کو اٹھا لیا، اللہ نے اس کی اس عبدیت کو پسند کیا اور ساری کائنات کو اس کے زیر نگیں کر دیا اور کہہ دیا کہ اگرچہ

خُلِقَ الانسانُ ضعیفاً

انسان کمزور بنایا گیا ہے۔

اس کے اندر پختگی کی کمی ہے وہ نفس و شیطان کے جال میں مبتلا ہو سکتا ہے لیکن اگر وہ خودسری کے بجائے مالک کی رضاجوئی کی فکر کرے گا تو ہر قسم کے ضعف و بے چارگی کے باوجود کائنات کی ساری قوتیں اس کے لیے مسخر کر دی جائیں گی۔ وہ عزت و تکریم کا مستحق قرار دیا جا چکا ہے۔

لقد کرمنا بنی آدم ہم نے اولادِ آدم کو عزت عطا فرمائی ہے۔

تفصیل بالا سے واضح ہے کہ انسان کا مقصدِ حیات اور فریضۂ منصبی کیا ہے۔ وہ اللہ کا خلیفہ (نائب) ہے اور اس کی منشا کے مطابق دنیا کو چلانا اس کا کام ہے۔ اس عظیم ذمہ داری کو پورا کرنے کے لیے اس کی تربیت ضروری تھی تاکہ وہ نفس کی خواہشات اور شیطان کے فریب سے محفوظ رہے اور جادۂ اعتدال سے اس کے قدم ہٹنے نہ پائیں۔ اس غرض سے نماز و روزہ اور حج و زکوٰۃ کی تاکید کی گئی اور تسبیح و تہلیل کے آداب سکھائے گئے تاکہ بندگی کا احساس ہمہ وقت تازہ رہے۔ خدا کی عظمت و جلال کا تصور کبھی دل سے محو نہ ہونے پائے، اللہ کی رضاجوئی ہر وقت پیش نظر رہے اور اس کے حاضر و ناظر ہونے کا یقین، دل کی پاکیزگی، نیت کے خلوص اور عمل میں بے لوثی کا ضامن ہو اور آخرت کا اعتقاد نفس کو احتساب پر برابر ابھارتا رہے۔ روزِ جزا کے تصور نے کیسے کیسے مطلق العنانوں لرزہ براندام کر دیا ہے۔ تاریخ نے بہت سے واقعات محفوظ کر دئے ہیں۔

ملک شاہ سلجوقی کس عظمت و جلال کا مالک تھا لیکن دیکھیے عقیدۂ آخرت نے اس کا کیا حال کر دیا۔ ایک دن شاہی سواری ایک پل پر سے گزر رہی تھی۔ ایک بڑھیا کنارے کھڑی تھی۔ بادشاہ پاس پہنچا تو بڑھیا نے پکار کر کہا۔ "اے بادشاہ بتا میرا تیرا انصاف اس پل پر ہوگا یا اُس پل (صراط) پر"۔ ملک شاہ گھبرا کر سواری سے اتر پڑا اور کہنے لگا بھلا اُس پل پر کس کی ہمت ہے کہ کھڑا ہو سکے، بہتر یہ ہے کہ اسی پل پر میرا تمہارا حساب ہو جائے۔ بڑھیا نے بتایا کہ سپاہیوں نے اس کی گائے پکڑ کر ذبح کر دی ہے۔ ملک شاہ نے معاملہ کی تحقیق کر کے مجرموں کو سزا دی۔ بڑی بی سے معافی مانگی اور گائے کی قیمت سے بہت زیادہ معاوضہ دے کر اسے راضی کیا۔

عبادت کے مقررہ نظام سے ایسی ہی ایمانی قوت پیدا کرنا مقصود ہے جس سے برائیوں سے بچنے اور اعمالِ صالحہ کے اختیار کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا رہے۔ قرآن مجید اور احادیثِ پاک میں جابجا اس کی تصریح کی گئی ہے تاکہ کبھی مقصد نگاہ سے اوجھل نہ ہونے پائے مثلاً نماز کے بارے میں کہا گیا ہے کہ

اِنّ الصلوٰۃ تنھیٰ عن الفحشاءِ والمنکر   نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے پوچھا کہ اگر تمھارے قریب دریا ہو جس میں تم دن میں پانچ مرتبہ غسل کرو تو کیا تمھارے بدن پر میل باقی رہ جائے گا۔ انھوں نے عرض کیا نہیں۔ فرمایا یہی حال نماز کا ہے۔ اس کے ادا کرنے کے بعد برائیوں کی آلائش باقی نہیں رہ جاتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نماز اگر ٹھیک سے پڑھی جائے گی تو اس کا یہ اثر ہوگا لیکن اگر یہ اثر ظاہر نہ ہو اور نماز پڑھنے کے باوجود آدمی گناہوں اور برائیوں میں مبتلا رہے تو سمجھنا چاہیے کہ نماز ٹھیک طور پر ادا نہیں کی جا رہی ہے۔ بعض روایات میں مثالیں دے کر اس حقیقت کو ذہن نشین کیا گیا ہے۔ روزے کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ اگر آدمی کھانا پینا چھوڑتا ہے لیکن غیبت کرتا ہے، لوگوں سے جھگڑتا ہے، دل آزاری کی باتیں کرتا ہے تو خدا کو ایسے آدمی کے فاقے کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآن مجید نے کہا کہ روزہ تم پر اس لیے فرض کیا گیا ہے تاکہ تمھارے اندر پرہیزگاری پیدا ہو (لعلکم تتقون)

زکوٰۃ کے لفظ کے اندر پاکیزگی کا مفہوم داخل ہے۔ زکوٰۃ ادا کر کے آدمی کمائی کو پاک کرتا ہے، اپنے اخلاق و عادات کو پاکیزہ بناتا ہے اور اہلِ حاجت کی حاجت روائی کر کے اپنی انسانیت کو تب و تاب بخشتا ہے، حج میں ایمان و یقین، ایثار و قربانی، خدمت و حسن سلوک، غم خواری و غم گساری، صبر و ضبط اور اعانت و دست گیری کی قدم قدم پر مشق ہوتی ہے۔ حج کی نیت کرتے ہی آدمی کو برائیوں سے کنارہ کش ہو جانا چاہیے اور جامۂ احرام پہنتے ہی گناہوں کا لبادہ اُتار کر پھینک دینا چاہیے۔

الحج اشھر معلومات فَمَن فرضَ فیھنّ   حج کے مہینے معلوم ہیں جس نے حج کو ان مہینوں میں
الحج فلا رفثَ ولا فسوقَ ولا جدال فی الحج   اپنے اوپر لازم کیا اسے بے ہودہ باتوں، گناہ کے

کاموں اور لڑائی جھگڑے سے حج میں پرہیز
کرنا چاہیے۔

حج وہی مقبول ہوگا جو بُرائیوں سے پاک رہے۔ صدقہ وہی قبول کیا جائے گا جو اہانت و دل آزاری سے پاک ہو۔ روزہ وہی پسندیدہ ہے جو گناہوں سے محفوظ ہو اور نماز وہی قابلِ قدر ہے جو انسان کو آلائشوں سے پاک کردے اور اسے اس لائق بنا دے کہ وہ خدا کی نیابت کے فرائض خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دے سکے لیکن افسوس ہے کہ بادت کی اس روح کو مسلمانوں نے اچھی طرح یاد نہیں رکھا۔ وہ صرف مقررہ رسوم ادا رکے مطمئن ہوجاتے ہیں اور خدا سے شکایت کرتے ہیں کہ اس نے تمکین فی الارض کا جو وعدہ کیا تھا اسے پورا نہیں کر رہا ہے اور یہ بھول جاتے ہیں کہ اس وعدے کے ساتھ ایمان کامل اور عمل صالح کی شرط لگی ہوئی تھی۔

ان الارض یرثھا عبادی الصٰلحون   میرے صالح بندے زمین کے وارث ہوں گے۔

یہاں صالح کا ترجمہ نیک کر کے پھر لوگ آیت کا مفہوم اپنے حسب حال کر لیتے ہیں اور دا سے شکایت کا دروازہ کھلا رکھتے ہیں۔ حالانکہ اس لفظ کا سیدھا سادہ ترجمہ صلاحیت لے ہے۔ آنحضرتؐ اور صحابہ کرام کی تاریخ پر نظر ڈالیے تو آپ کو یہ حقیقت نمایاں نظر ئے گی۔ حضرت ابوذر غفاری، حضرت عمار، حضرت بلال، حضرت صہیب وغیرہ اپنی کی اور زہد و تقویٰ میں بہت ممتاز تھے مگر کسی غزوے کی سرداری کسی علاقے کی امارت ی سفارتی مشن کی ذمہ داری ان پر ڈالی گئی؛ بس ان کی صلاحیت کے مطابق ان ے کام لیے گئے۔ اسلام کے اجتماعی نظام میں سب کی گنجائش تھی اور سب کے لیے ل کی مناسب صورتیں موجود تھیں لیکن قیادت کا منصب انھیں کو ملا جن کے اندر اس کا پوری صلاحیت تھی۔

یہ بحث طویل ہے اس جگہ ضمناً ذکر آگیا ہے۔ کبھی موقع ملا تو اس پہلو پر تفصیل سے ھوں گا۔ سردست تو یہ عرض کرنا ہے کہ رسمی عبادات اصل مقصود نہیں ہیں بلکہ مقصود حصول کا ذریعہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں غلو کی ممانعت کی گئی ہے اور دنیاوی ذمہ داریوں

کو نظر انداز کر کے رسمی عبادات میں انہماک کو رہبانیت قرار دیا گیا ہے۔ نکاح کو سنّت اور نصفِ ایمان بتایا گیا ہے۔ اجتماعی زندگی کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کی تاکید کی گئی ہے اور مخلوق کی خدمت کو خالق کی خوشنودی کا باعث کہا گیا ہے اور برابر یہ یاد دلایا جاتا رہا ہے کہ انسان کا اصل منصب نیابت الٰہی ہے۔ منشاے ایزدی کی بجا آوری اس کا اولین فرض ہے۔ اس بات کو سمجھانے کے لیے حضرت داؤد کا ایک واقعہ قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے حضرت داؤد کو عبادت اور مناجات کا بیحد شوق تھا۔ روزہ نماز اور دعاؤں میں ان کا اکثر وقت گزرتا، پھر ایسا ہوا کہ اللہ نے ان کو حکومت عطا فرمائی۔ اس کے بعد انھوں نے تقسیم کار اس طرح کی کہ ایک دن سلطنت کا کام کرتے تھے اور ایک دن گھر کے دروازے بند کر کے تسبیح و تہلیل اور عبادت و ریاضت میں مصروف رہتے تھے۔ ایک مرتبہ عبادت و ریاضت کے لیے جو دن انھوں نے مقرر کیا تھا اس میں دو آدمیوں کے درمیان اختلاف ہوا ایک شخص کے پاس ۹۹ دنبیاں تھیں اور دوسرے کے پاس صرف ایک دنبی تھی۔ ننانوے دنبیوں کے مالک نے ایک والے سے کہا کہ تو ایک رکھ کر کیا کرے گا۔ یہ بھی مجھے دے دے تاکہ میرا سیکڑہ پورا ہو جائے۔ اس غریب کی منّت سماجت جب بے اثر رہی تو حضرت داؤد کے پاس آ کر معاملہ پیش کرنا چاہا مگر جب وہاں پہنچے تو دروازہ بند تھا۔ پکارنے اور دستک دینے سے دروازہ نہ کھلا تو دونوں دیوار پھاند کر اندر آئے۔ حضرت داؤد اس طرح اچانک پھاند کر آنے سے گھبرائے کہ کہیں کوئی دشمن نہ ہو لیکن ان لوگوں نے کہا کہ پریشان نہ ہوجیے۔ ہم لوگ ایک مقدمہ لے کر آئے ہیں۔ حضرت داؤد نے اس کا مناسب فیصلہ کیا لیکن انھیں محسوس ہوا کہ حکومت کی ذمہ داری کے بعد عبادت و ریاضت میں یہ انہماک صحیح نہیں ہے۔ قرآنِ مجید میں اس واقعہ کو بیان کر کے اللہ نے ان کے فرائض منصبی کی طرف اس طرح توجہ تولائی ہے

یٰدَاؤدُ اِنَّا جعلناک خلیفۃً فی الارض	اے داؤد ہم نے تمھیں زمین میں خلیفہ بنایا ہے
فاحکم بَیْنَ الناسِ بالحقِّ ولا تتّبِع الھوٰی	پس تم لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو
فَیضلّک عن سبیل اللّٰہِ	اور خواہش کی پیروی نہ کرو، ورنہ وہ تمھیں اللہ

کی راہ سے بھٹکا دے گی۔

خود خاتم النبین صلی اللہ علیہ وسلم کو تاکید تھی کہ

فَاِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ وَاِلٰی رَبِّکَ فَارْغَبْ	جب آپ فرائض رسالت سے) فارغ ہو جائیں تو (عبادت خاصہ کے لیے) کھڑے ہوں۔ اور اپنے رب کی طرف راغب ہوں۔

دنیا سے خرابیوں کو دور کرنا، برائیوں کو مٹانا، نظامِ عدل کو قائم کرنا اور نوع انسانی کے لیے خیر و فلاح کی تدبیر کرنا یہ مومنین کی زندگی کا اہم مقصد ہے لیکن اس مقصد کو حاصل کرنے میں قدم قدم پر مشکلات و مصائب پیش آتے ہیں اور ہوا و ہوس کے دلفریب مناظر راہ میں حائل ہوتے ہیں ان سے محفوظ رہنے کے لیے رجوع الی اللہ ناگزیر ہے اور تسبیح و تہلیل، اوراد و وظائف اور نماز و روزہ رجوع الی اللہ کے موثّر ذرائع ہیں۔

یاایھا الذین آمنوا استعینوا بالصبر والصلوۃ ان اللہ مع الصٰبرین۔	اے ایمان والو! نماز اور صبر سے قوت حاصل کرو۔ اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔

اور یقین رکھو کہ:

ان اللہ مع الذین اتقوا والذین ھم محسنون۔	اللہ قطعاً ان لوگوں کے ساتھ ہے جنھوں نے پرہیزگاری اختیار کی اور جو نیکوکار ہیں۔

اسلام اور عصر جدید
سہ ماہی رسالہ
جلد ۵ جولائی ۱۹۷۳ شمارہ ۳
ص ۵۶ - ۷۸

مفتی محمد عبدہ اور اُن کی اصلاحی تحریک

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

مفتی محمد عبدہ کی شخصیت عالمِ اسلامی میں مختلف حیثیتوں سے ممتاز و معروف ہے۔ عصرِ جدید میں اسلامی نظریات کے مطالعے کے لیے ان کے اصلاحی افکار کا تجزیہ ضرور ہے اس لیے کہ انھوں نے عربوں کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر بڑے گہرے اثرات ڈالے ہیں۔ اگرچہ وہ سید جمال الدین افغانی کی انقلاب آفریں شخصیت کے ترجمان تصور کیے جاتے ہیں اور بلاشبہ انھوں نے ان سے کسبِ فیض کیا ہے مگر سید جمال الدین اور شیخ محمد عبدہ کے اصلاحی نظریات کا تقابلی مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہوجاتی ہے کہ دونوں مصلحین کے افکار یکساں نہیں ہیں۔ مفتی محمد عبدہ نے حالات ک تقاضے اور استعمار کے دباؤ سے افغانی کے پیامِ انقلاب کو خیرباد کہہ کر اصلاح عقائ دینی تعلیم، تفسیرِ قرآن اور تربیتِ اخلاق پر اپنی توجہ مرکوز کرلی۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مفتی محمد عبدہ اپنے ابتدائی دور سے اعرابی پاشا کی بغاو تک سید جمال الدین افغانی کی سیاسی انقلاب کی پالیسی پر گام زن تھے مگر کبر سنی اور ضعیف حالات کی کشاکش، جلاوطنی کی مصیبت اور انگریزوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کے سامنے

نے ان کو انگریزوں سے مصالحت پر آمادہ کر دیا۔

نقطۂ نظر کی وضاحت ہو سکے گی۔ اس سلسلے میں آئندہ بحثوں سے ان کے

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شیخ محمد عبدہ کے ف
کا پتہ چلایا جائے اور اس پس منظر میں ان کے اب ائی زندگی کا جائزہ لے کر ان کے ذہنی محرکات
الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ کی ابتدائی زندگی سلامی نظریات کا جائزہ لیا جائے۔

انھیں اپنے گاؤں "شنرا" سے تعلیم کے لیے جا ی بڑی عبرت انگیز ہے۔ ان کے والد نے
حفظ کر چکے تھے۔ ڈیڑھ برس بعد ایک موقع پر ا شیخ احمدی روانہ کیا۔ اس سے قبل وہ قرآن
ان کا ذہن علمی کاوش کے لائق نہیں چنانچہ انھوں کے دل میں خیال پیدا ہو گیا کہ وہ غبی ہیں اور
اور گھر والوں کی طرح کھیتی کریں گے۔ جب انھوں نے پختہ ارادہ کر لیا کہ وہ اپنے بھائیوں
موصوف نے اصرار کیا کہ اپنی تعلیم جاری رکھیں۔ نے گھر آکر والد سے اس کا اظہار کیا تو
گئے۔ حسن اتفاق سے جن عزیز کے پاس انھوں مگر محمد عبدہ اپنے ایک عزیز کے یہاں بھاگ
ایک صوفی صافی اور خدا رسیدہ بزرگ تھے۔ اگر نے تعلیم سے فرار حاصل کر کے پناہ لی، وہ
کے ماہر تھے، ان کا نام شیخ درویش تھا جو اسم بامس چہ وہ زیادہ ذی علم نہ تھے مگر نفسیات انسانی
سے طرابلس میں کسب فیض کیا تھا اور بہت سے مّٰی کا مصداق تھا۔ انھوں نے شیخ سنوسی
اس نوجوان کو جو عمر کے پندرھویں برس تحصیل علم۔ صوفیائے کرام کی صحبت میں رہے تھے۔
سے علم کا جویا بنا دیا۔ انھوں نے وعظ و اخلاق کی سے بھاگا تھا، شیخ درویش نے حکمت عملی
دی اور روز خود اس کا مطلب اپنی شیریں ا چھوٹی سی کتاب محمد عبدہ کو پڑھنے کے لیے
دنوں بعد انھیں شیخ کی تشریح کی بدولت کتاب۔ ور سلیس زبان میں ان کو سمجھانے لگے۔ چند
نے شیخ سے کتاب لے کر اس کے مطالعے میں و تصوف کے مباحث میں لذت محسوس ہونے لگی۔ انھوں
سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ مشکل عبارتوں کا مطلب لوگ وقت صرف کرنا شروع کر دیا اور لہو و لعب
دل کے اندر یہ عالم ہو گیا کہ محمد عبدہ اپنی لہو و لعب اب شیخ سے دریافت کرنے لگے۔ صرف پانچ
کے نشے سے سرشار رہنے لگے! لعب کی زندگی سے متنفر ہو گئے اور تحصیل علم

اب محمد عبدہ شیخ درویش کے مشورے سے

سے جامعۂ ازہر میں داخل ہو گئے۔ شیخ درویش

نے چند باتیں اس نوجوان کے ذہن نشین کرا دی تھیں۔ ایک یہ کہ ازہر ایک ایسی درسگاہ ہے جس کا نصاب تعلیم اور طرزِ تدریس دونوں قابلِ اصلاح ہیں۔ آگے چل کر یہ اصلاح شیخ کی زندگی کا مقصد بن گئی۔

شیخ نے ان کو یہ بھی بتا دیا کہ حقیقی بلندی یہ ہے کہ وہ ایمان اور عمل صالح اختیار کرے۔ دولت و ثروت، جاہ و منصب بے حقیقت چیزیں ہیں۔ انھوں نے اس نوجوان کو یہ بھی بتایا کہ اسلام کا اصل سرچشمہ قرآن مجید ہے۔

جب محمد عبدہ ازہر سے تعطیلات میں شیخ درویش کے پاس جاتے تو شیخ وہاں کے حالات پوچھتے اور اُن کو مشورے دیتے۔ شیخ نے ان کو نصیحت کی کہ انسان کو تمام علوم کا حاصل کرنا لازم ہے چنانچہ محمد عبدہ نے ان علوم کی جانب بھی توجہ کی جن کو اہلِ ازہر زیادہ اہمیت نہ دیتے تھے۔ شیخ درویش نے یہ نصیحت بھی کی کہ لوگوں سے بے تکلف ملو، علم کو عام کرو، وعظ و نصیحت سے گریز نہ کرو۔

اس وقت ازہر کی حالت بڑی خراب تھی۔ علماء لمبی لمبی عبارتیں رٹوا کر طلبہ کے ذہن کو کند اور ان کی صلاحیتوں کو برباد کرتے۔ یہ اساتذہ چار جملے بھی صحیح نہیں لکھ سکتے تھے۔ ازہر کے ایک بڑے عالم نے رمضان میں ایک ولیمہ میں حاضری سے معذرت کے لیے چند جملے لکھے جس میں دس نحوی غلطیاں کیں۲۔ اس وقت اگر محمد عبدہ کو سید جمال الدین افغانی کی مردم ساز و انقلاب آفریں شخصیت نہ مل گئی ہوتی تو شاید وہ اس علمی بلندی تک نہ پہنچ سکتے جہاں وہ آج نظر آتے ہیں۔

یہ جمال الدین افغانی کا فیضان تھا جس نے محمد عبدہ کی شخصیت کو چمکایا اور ان کی ذہنی تربیت کر کے ان کی صلاحیتوں کو اُبھارا۔ ان کو زبان و بیان کی طرف توجہ دلائی اور ان کے اندر اصلاح کا جوش پیدا کیا۔ سید جمال الدین افغانی خدیو اسماعیل کے دور میں جامعۂ ازہر آئے۔ ان کی مقناطیسی شخصیت نے جامعہ ازہر کے ذہین طلبہ کو اپنے گرد جمع کر لیا۔ انھیں میں شیخ محمد عبدہ بھی تھے جن کے بارے میں سید صاحب نے اس وقت جب وہ مصر چھوڑ کر جا رہے تھے، یہ فرمایا: کہ میں نے مصر میں شیخ محمد عبدہ کے ذریعے ایک

سرمایۂ خیر چھوڑا ہے۔ ۱۲۹۴ھ میں محمد عبدہ نے عالم کی سند حاصل کی اور اسی جامعہ میں استاذ مقرر ہو گئے۔

وہ خیالات جو جمال الدین افغانی مصر کے ذہین و حساس طبقے کے ذہنوں میں چھوڑ گئے تھے، رفتہ رفتہ پرورش پاتے رہے۔ محمد عبدہ، افغانی کے پیام انقلاب کی اشاعت کرتے رہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مصر میں بغاوت ہو گئی۔ شیخ[3] نے فتویٰ دیا تھا کہ خدیو کی بیعت فسخ کرنی جائز ہے۔ اس فتوے کے باعث ان کو مصر سے جلاوطن کر دیا گیا۔ وہ شام چلے گئے اور وہاں چھ برس قیام پذیر رہے۔ اس اثنا میں انھوں نے نہج البلاغۃ اور مقامات بدیع الزماں ہمدانی کی شرحیں لکھیں جنھیں پورے عالم عربی میں قبول عام حاصل ہوا۔ پھر وہ پیرس چلے گئے جہاں ان کے استاذ سید جمال الدین افغانی پہلے سے مقیم تھے۔ دونوں نے مل کر "العروۃ الوثقیٰ" کے نام سے ایک رسالہ جاری کیا جس نے علم دین اور ادب میں ایک انقلاب برپا کیا اور پورے عالم اسلامی میں بیداری کی ایک لہر سی دوڑا دی لیکن افسوس یہ ہے کہ وہ زیادہ دن جاری نہ رہ سکا

شیخ محمد عبدہ نے مغربی زبان کے علم و تہذیب کو قریب سے دیکھا۔ انھوں نے فرانسیسی زبان میں اچھی قابلیت پیدا کر لی تھی اور مغربی علوم کا بے تکلف مطالعہ کرتے تھے۔ کچھ عرصے بعد خدیو مصر کی ان پر نظر عنایت ہوئی اور انھیں مصر بلا لیا گیا۔ جامعۂ ازہر میں وہ تفسیر و ادب کے استاد مقرر ہوئے، پھر افتاء کے منصب پر فائز ہوئے اور مفتی کے لقب سے مشہور ہوئے[4]۔

شیخ محمد عبدہ کے درس میں قانون داں، ماہرینِ تعلیم، اہل ادب اور اہلِ علم شرکت کرتے۔ جدید مغربی تعلیم یافتہ طبقے کو ان کی تقریریں خاص طور پر متاثر کرتی تھیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شیخ محمد عبدہ ان لوگوں میں سے تھے جنھیں اللہ تعالیٰ انسانوں کو ہدایت کرنے کی توفیق عطا فرماتا ہے۔ وہ ذہانت میں یکتا تھے اور غیر معمولی قوتِ عمل رکھتے تھے۔ در اصل سچی دین داری شروع سے ان کے اندر نشو و نما پاتی رہی اور اسی راہ میں انھوں نے اپنی صلاحیتوں کو آگے چل کر صرف کیا۔ ابتدا میں انھوں نے

صوفی صافی شیخ درویش سے جو رشتے میں ان کے ماموں تھے فیض حاصل کیا۔ اس لیے ابتدا ہی سے ان کا ذہن اسلامی سانچے میں ڈھل گیا۔ پھر سید جمال الدین افغانی کی شاگردی نے ان کی زندگی میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ وہ حق گوئی کے معاملے میں نہایت جری مردِ مومن تھے اور کسی قید و بند سے گھبراتے نہ تھے۔ ان کا سینہ نورِ ایمان سے منور تھا مگر اسی کے ساتھ ساتھ وہ مسائل و معاملات کو علم و عقل کی روشنی میں دیکھنے کے عادی تھے۔ انھیں اپنی اصلاحی جدوجہد میں ایک طرف تقلید جامد کے حامیوں اور دوسری طرف ان تجدد پسندوں کا مقابلہ کرنا پڑا جو دین سے بیزار تھے اور علم دین کو رجعت کی بنیاد تصور کرتے تھے۔ شیخ ایک جانب علمِ فلسفہ میں اور تاریخ اقوام میں مہارت رکھتے تھے اور دوسری جانب جمہور کی نفسیات سے بھی واقف تھے۔ قوموں کا عروج و زوال ان کی نگاہوں کے سامنے تھا۔

ازہر کی اصلاح پر شیخ محمد عبدہ نے خاص توجہ دی۔ انھوں نے حکومت کو اس پر آمادہ کر لیا کہ ازہر کے لیے ایک کمیٹی بن جائے جو اس میں نئی اصلاحات جاری کرے۔ شیخ کے ایما سے وہاں علما کی تنخواہوں میں غیر معمولی اضافے کیے گئے مگر دقیانوسی خیال کے علما نے طرز تدریس اور نصاب کو تبدیل کرنے پر ذرا بھی آمادگی ظاہر نہ کی۔ انھوں نے اس شدت سے احتجاج کیا اور شیخ عبدہ پر مخالفانہ حملے کر کے عوام کو ان کے خلاف اس طرح برانگیختہ کیا کہ بالآخر شیخ نے اس کمیٹی سے استعفا پیش کر دیا۔ ڈاکٹر احمد امین نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ جامد علما نے قدامت کو دین تصور کر لیا ہے اور ہر جدید خیال کفر قرار دے دیا ہے۔ یہ اپنی عمریں الفاظ کی موشگافیوں میں صرف کر دیتے ہیں۔ دُنیا کے حقائق سے انھیں کوئی سروکار نہیں۔ جب کوئی مصلح ان کے سامنے آتا ہے تو یہ عوام کو جمع کر کے حکومت کو مرعوب کر لیتے ہیں۔ اس کا علاج صرف یہ ہے کہ ازہر کو جدید یونیورسٹیوں کے نظم کے مطابق چلایا جائے[۵]

ایک مولوی صاحب نے شیخ سے سوال کیا کہ کیا آپ نے ازہر میں تعلیم حاصل کر کے یہ بلند مراتب حاصل نہیں کیے؟ شیخ محمد عبدہ نے فرمایا کہ میں نے دس برس اپنے دماغ

ے اس گندگی کو نکالنے میں صرف کر دیے جو ازہر نے اس میں بھر دی تھی۔ اور اب تک میں پنے آپ کو اس سے پاک نہیں کر سکا ہوں۔"

"عجیب بات ہے کہ ایک شخص جو مذہبی ہے لمبی آستین کا جبہ پہنتا ہے، اونچی ٹوپی لگاتا ہے۔ یورپی طرز کا جوتا پہنتا ہے، فرانسیسی زبان میں گفتگو کرتا ہے، جدید یورپی افکار سے ستفادہ کرتا ہے، منطق پڑھاتا ہے اور چاہتا ہے کہ ازہر میں علوم دینی کے ساتھ بدید علوم داخل کر دے۔ ایسا شخص اجتہاد کی کوشش کرتا ہے، ادب میں مشغول رہتا ہے اور قرآن کی تفسیر اس انداز سے کرتا ہے جو سلف کے طریقے کے مطابق نہیں۔ دا اس کی راہ سے محفوظ رکھے۔"

یہ اس تنقید کا ایک نمونہ ہے جو علمائے ازہر اور عام علماء، جامعۂ ازہر کے صحن ں بیٹھ کر شیخ محمد عبدہ پر کیا کرتے تھے۔ شیخ کی دعوتِ اصلاح سے علماء عام طور پر بدظن ھے۔ وہ کوئی نئی بات سننا پسند ہی نہیں کرتے تھے۔ شیخ محمد عبدہ نے صاف الفاظ ہا یہ نظریہ پیش کیا کہ دین دنیا کے لیے ہے اور علم عمل کے لیے۔ علماء انبیا کے جانشین ں۔ ان کا فرض ہے کہ وہ دعوت کو زیادہ موثر بنائیں۔ دین کو نئی عظمت عطا کریں اور راکی خلافت کو روئے زمین پر قائم کریں۔

علماء اس دعوت کے اس لیے مخالف ہو گئے کہ شیخ کے جسم پر انھوں نے وہ ا لباس نہیں پایا اور ان کے اندر وہ روایتی اور جامد اندازِ زندگی نہیں دیکھا نھیں مرغوب تھا۔ شیخ نے علماء کے مقابلے میں کبھی غصّے سے کام نہیں لیا بلکہ برابر ن کے ساتھ شفقت اور محبت کا برتاؤ کرتے رہے اور ازہر کی اصلاح میں لگے رہے۔

ا طرح شیخ نے ان لوگوں کو بھی بڑی حکمت سے قابو میں رکھا جو مغربی تہذیب لم بردار تھے۔ شیخ نے یہ کوشش کی کہ دونوں تہذیبوں کے درمیان امتزاج پیدا یا اور جامد و جاحد ذہنیتوں کو اعتدال کی راہ دکھائیں۔ ان کا نظریہ تھا کہ عصرِ حاضر حالات کا تقاضا یہ ہے کہ مشرق و مغرب اور ماضی و حال میں ایک مطابقت پیدا کے نجات کا راستہ تلاش کیا جائے۔ شیخ نے دین و دنیا کی علیحدگی کو پسند نہیں کیا۔

ہندوستان میں تحریک ندوۃ العلما کسی حد تک ان کے تصورات سے ہم آہنگ نظر آتی ہے

شیخ محمد عبدہ کا زمانہ مصری زندگی میں ایک ہیجانی دور تھا جبکہ اہل یورپ مصر میں مداخلت کر رہے تھے اور مصری صحافت قومی جذبات سے معمور تھی۔ اس دور میں شیخ انقلاب پسند تھے۔ انھوں نے جو مضامین اس زمانے میں سپردِ قلم کیے، ان کا مقصد غیر ملکی مداخلت کے خلاف عوام کو برانگیختہ کرنا تھا۔ انھوں نے حصولِ آزادی کو قومی زندگی کا بنیادی مقصد قرار دیا اور جمہوریت و حریت کی حمایت میں زور دار مقالے لکھے۔ جب مصر میں انقلا تحریک نے عملی جامہ پہنا تو اس جہاد میں شیخ بھی کسی سے پیچھے نہیں رہے۔

جب کوئی سیاسی تحریک شروع ہوتی ہے تو اس میں کچھ لوگ اعتدال پسند اور کچھ انتہا پسند ہوتے ہیں۔ شیخ کے عہد میں فرانسیسی اور انگریز دونوں مصر کا استحصال کر رہے تھے۔ نرم مزاج لوگ یہ چاہتے تھے کہ تعلیم کے ذریعہ سے لوگوں میں ان کے حقوق کا احسا پیدا کیا جائے۔ حکومت کے سربراہ کو اصلاح کی جانب توجہ دلائی جائے اور رفتہ رفتہ قومی آزادی حاصل کی جائے۔ اس کے مقابلے میں ایک دوسرا گروہ تھا جو یورپ سے تعلیم پاکر مصر واپس آیا تھا وہ مغربی نظریات کے نشے سے سرشار تھا۔ یہ لوگ اہل یورپ کی طرح آزادیٔ رائے کے قائل تھے۔ حکومت پر کڑی تنقید کرنا اپنا فرض تصوّر کرتے تھے اور فوری انقلاب کے ذریعے مکمل آزادی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ شیخ کے پیشِ نظر یہ دونوں گروہ تھے۔ ان کا خیال تھا کہ سیاسی آزادی بہت ضروری ہے لیکن قوت و تشدد کے ذریعے ظالم کو ہٹا کر جو لوگ برسرِ اقتدار آتے ہیں وہ عام طور پر خود ظالم بن جاتے ہیں اور اس طرح قوم ایک اور آزمایش میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس لیے شیخ کا خیال تھا کہ چاہے آزادی میں تھوڑی دیر ہو جائے مگر وہ پُرامن طریقے سے حاصل کی جائے۔ جب اعرابی پاشا نے بغاوت کی تو ابتدا میں شیخ نے اس میں پوری طرح حصہ نہیں لیا لیکن جب انھوں نے دیکھا کہ اس میں پوری قوم شریک ہے تو انھوں نے یہ پسند نہ کیا کہ وہ قومی دھارے سے الگ رہیں۔ شیخ کے اس انقلابی تحریک میں شرکت کا عوام اور زعما سے قوم پر گہرا اثر پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو مصر سے جلاوطن کر دیا گیا۔ ا

انے میں شیخ کو یورپ کی سیر کا موقع ملا؟

ان حالات کے مشاہدے کے بعد شیخ کو یقین ہو گیا کہ مسلمانوں کے انحطاط کا سبب
ں کے مذہبی عقیدے کی خامی اور کجی ہے۔ وہ اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے کہ ہر
س کو اس کے اعمال اور عقائد میں آزاد چھوڑ دیا جائے اور اس پر کسی قسم کی گرفت نہ کی
ئے۔ ان کا خیال تھا کہ ایسا ہوا تو لوگ شراب و کباب میں پڑ جائیں گے اور معاشرے
بداخلاقی اور فساد کو رواج دیں گے۔ اس لیے ان کی دعوت کی بنیاد اصلاحِ عقیدہ
ہ۔ ان کے نزدیک اصولِ دین سے ناواقفیت نے مسلمانوں کے اخلاق کو بگاڑ
ہے اور اس کا علاج صرف ایک ہے یعنی صحیح دینی تعلیم۔ شیخ کی جدوجہد کی غرض
لامی عقائد کی اصلاح، فقہ میں اقتضائے زمانہ کے مطابق اجتہاد اور اسلامی
گاہوں خصوصاً ازہر کی اصلاح تھی۔

ازہر کی اصلاح اس لیے ناممکن تھی کہ وہاں جمود پسند علماء کا اجتماع تھا جو اُن
خت مخالف تھے اور ان کی اصلاحی مساعی کو دہریت سے تعبیر کرتے تھے۔ شیخ کے
صرف ایک ہی راستہ تھا کہ وہ اپنی اصلاحی کوششوں کو کامیاب بنانے کے
حکومت کی مدد لیں۔ مگر مشکل یہ تھی کہ حکومت بھی دراصل شیخ کے خیالات کی مؤید
۔ مصطفےٰ عبدالرزاق نے جو محمد عبدہ کے خاص شاگردوں میں تھے، اپنا ایک عبرت انگیز
لکھا ہے جس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علماء شیخ محمد عبدہ سے کس درجہ بدظن تھے۔
کھتے ہیں کہ "میں ایک کم عمر چھوٹا سا طالب علم تھا جب کہ ازہر میں شیخ محمد عبدہ
یف لائے۔ ہمارے اساتذہ خدا ان پر رحم فرمائے مسلسل شیخ کی برائیوں میں لگے رہتے
ان کو دین کے لیے زبردست خطرہ بتاتے۔ ہم طلبہ کی چھوٹی عقلیں ان سے متاثر ہو جائیں
اپنے آپ کو الحاد سے بچانے کے لیے شیخ کے پاس جانے اور ان کے درس میں بیٹھنے
احتراز کرتا حالانکہ شیخ میرے والد کے دوستوں میں تھے۔ میں ایک بار اتفاقاً یہ
جاکر شیخ محمد عبدہ کے درس میں شریک ہوا کہ دیکھوں کہ کس طرح خدا نے ان دہریوں
لوں اور عقلوں کو مسخ کر دیا ہے اور کس طرح ان کے چہرے ان کے الحاد کے باعث

مسخ کر دیے گئے ہیں۔ جب میں نے رواق عباسی میں ان کو دیکھا اور ان کی تفسیر قرآن سُنی تو میں نے اسی وقت کہا کہ اے خدا اگر یہ شخص ملحد ہے تو میں سب سے پہلے ملحد بننے کو تیار ہوں:

اِن کانَ رفضاً حبُّ آلِ محمد   اگر آل محمد کی محبت رِفض ہے تو دونوں عالم!
فلیشھد الثّقلان انی رافض   گواہ رہو کہ میں رافضی ہوں۔[9]

دراصل شیخ سیاسی اصلاح کے کام کو مقدم نہیں سمجھتے تھے مگر اس وقت مصر میں ایک طبقہ وہ تھا جو سب سے زیادہ اہمیت اسی کو دیتا تھا کہ ملک سے انگریزوں کے اثرات کو ختم کر دیا جائے۔ اس طبقے کے رہنما مصطفے کامل زاغلول اور عبداللہ ندیم وغیرہ تھے جو ہمہ تن سیاست میں مشغول تھے۔ اس کے برعکس ایک دوسرا طبقہ تھا جو یہ چاہتا تھا کہ پہلے عوام کی اندرونی اصلاح ہونی لازم ہے۔ سید جمال الدین افغانی نے ان دونوں طبقوں کو قابو میں کر رکھا تھا لیکن شیخ محمد عبدہ ایسا نہ کر سکے۔ وہ انقلابی جدوجہد کے پہلے دور کے بعد عملی سیاست سے کنارہ کش رہے اور سیاست میں حصہ نہ لے سکے بلکہ اصلاح عقائد و اصلاح تعلیم کا کام کرتے رہے۔ انھوں نے اپنے علم و فضل کے ذریعے عربوں کے ذہین طبقے کو اپنی جانب متوجہ کر لیا۔ قصہ مختصر شیخ مندرجہ ذیل مقاصد کے علمبردار تھے۔

(۱) وہ مسلمانوں کی فکر کو تقلید جامد سے آزاد کرنا چاہتے تھے، وہ عقل کی دولت کو جو خدا نے انسان کو عطا کی ہے، نظر انداز کرنا کفران نعمت جانتے تھے۔ وہ اس کے قائل تھے کہ اسلام کو اس صورت میں دیکھنا اور سمجھنا چاہیے جیسا وہ اندرونی اختلافات کے ظاہر ہونے سے پہلے تھا۔ اس طرح شیخ محمد عبدہ عقل اور دین دونوں کو جمع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ دینی اور دنیوی علوم میں توافق پیدا کرنا چاہتے ہیں جسے ان کی نظر میں اُمت کی روح اور جسم کی حیثیت حاصل ہے![10]

(۲) دوسری اصلاح جو ان کے پیش نظر تھی اس کا تعلق عربی زبان سے تھا۔ اس زمانے میں عربی مقفیٰ و مسجع انداز میں لکھی جاتی تھی۔ شیخ نے ایک ایسی زبان کو رواج دینے کی کوشش کی جو مدعا کو سلاست اور وضاحت کے ساتھ پیش کر سکے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب

میں دین کی طرف لوگوں کو دعوت دیتا ہوں وہاں انھیں اصلاحِ زبان کی طرف بھی بلاتا ہوں۔[۱۱]

(۳) اگرچہ سیاست کی اصلاح بھی ان کے مقاصد میں داخل تھی مگر اعرابی پاشا کی بغاوت کے بعد وہ عملاً سیاست سے الگ ہو گئے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی اصلاح کا واحد طریقہ عقل پرستی یا تقلیدِ یورپ نہیں ہے بلکہ دین کی صحیح تعلیم مسلمانوں کی اصلاح اور ان کی نجات کا بہترین راستہ ہے اور یہی وہ راستہ ہے جس پر ہر زمانے کے صلحائے اُمت گام زن رہے ہیں۔[۱۲]

دین کی اصلاح کے لیے انھوں نے ازہر میں اصلاحات کی کوشش کی اگرچہ وہ پوری طرح کامیاب نہ ہو سکے لیکن انھوں نے ازہر میں ایک حلقہ پیدا کر دیا جو اُن کی دعوت کو عام کرتا رہا۔ دوسرا طریقہ انھوں نے اصلاحِ عقیدہ کا قرآن مجید کی تفسیر کی صورت میں اختیار کیا۔ اس تفسیر میں انھوں نے جدید تہذیبی نظریات کو پیشِ نظر رکھ کر اسلام کی تشریح کی۔ ان کی تفسیر کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ جس طرح علمی مسائل کی تحقیق کی داد دیتے ہیں اسی طرح احساسات کو جھنجھوڑتے ہیں اور جذبات کو بیدار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام عقل پر اعتماد کرتا ہے، عقل دین کے لیے ضروری ہے اور دین عقل کے لیے ناگزیر ہے۔[۱۳]

سیاست میں شیخ نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ انگریزوں سے مصالحت کر کے ان سے وہ منافع حاصل کرنے کی کوشش کی جن سے قومی حیثیت سے عربوں کو فائدہ پہنچے۔ سیاست میں یہ وہی طریقہ ہے جو سر سید احمد خاں نے ہندوستان میں اختیار کیا تھا۔ شیخ کا خیال یہ تھا کہ جو امور ہمارے اختیار میں ہیں ان کو انجام دینا چاہیے اور جو ہماری طاقت سے باہر ہیں مثلاً سیاست کو جس میں انگریزوں کو اپنی بے پناہ مادی اور فوجی قوت کی بدولت تفوق حاصل ہے، خدا پر چھوڑ کر حتی المقدور اپنی دینی اور اخلاقی حالت بہتر بنانی چاہیے اور تعلیم پر توجہ مرکوز کرنی چاہیے۔

ان کی دینی دعوت نے اہلِ خانقاہ کو اور ان کے سیاسی طرزِ عمل نے مغربی تہذیب

کے حامیوں کو ان کا مخالف بنا دیا۔ انھوں نے اہلِ خانقاہ کو جھنجھوڑا اور ان کے جمود پر ضربِ کاری لگائی۔ انھوں نے کھل کر اجتہاد کی دعوت دی۔ خانقاہی مزاج رکھنے والوں نے ان سے حسد و دشمنی کی اور ان کے خلاف طرح طرح کے فتنے کھڑے کیے۔ ادھر مغرب پرست ان سے اس بنا پر ناراض تھے کہ وہ سیاسی، معاشی اور اجتماعی زندگی میں مغرب کی تقلید کو پسند نہیں کرتے تھے۔ غرض اہلِ دین و اہلِ سیاست نے شیخ کے خلاف ایک زہریلی فضا پیدا کر دی تھی۔ شیخ کے انتقال کے بعد وہ فضا ختم ہو گئی۔ شیخ کے نظریات و خیالات مصری فضا میں گونجتے رہے بلکہ پورے عالمِ عربی میں پھیلتے رہے اور بالآخر پہلے المنار اور پھر تحریک " الاخوان المسلمون " کی شکل میں ظاہر ہوئے یہ شیخ محمد عبدہ کی تعلیم کا اثر تھا کہ دورِ جدید میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کو امتِ اسلامیہ کے اہلِ نظر طبقے نے محسوس کیا۔ رہ گئی مخالفت و فتویٰ بازی تو اس سے ہر مصلح کو ہر زمانے میں سابقہ پڑا ہے۔ یہ تو مصلح ہونے کی ایک علامت سی بن گئی ہے۔

شیخ کو خدا نے بڑے دلکش اور دلفریب اندازِ تحریر و تقریر سے نوازا تھا۔ ان کی شخصیت میں ایک عجیب مقناطیسی کشش تھی جس کی وجہ سے وہ پہلی ہی ملاقات میں لوگوں کا دل جیت لیتے تھے

شیخ محمد عبدہ ایک روشن خیال عالم تھے۔ انھوں نے عصری مسائل کے بارے میں تجدّد و اصلاح کی روش اختیار کی۔ وہ معاشرتی زندگی کے ایک اہم مسئلے یعنی تعددِ ازدواج پر اپنے ایک مقالے میں اس طرح روشنی ڈالتے ہیں:

" ہمارے یہاں مالدار اور فقیر سب ہی تعددِ ازدواج میں مبتلا نظر آتے ہیں گویا کہ وہ خدا کی حکمت کو جس کی بنا پر یہ مشروط اجازت دی گئی، سمجھے ہی نہیں بلکہ انھوں نے اس کو شہوت رانی اور حصولِ لذت کا ذریعہ بنا لیا ہے۔ یہ ایک ایسا طرزِ عمل ہے جسے شریعت اور عقل دونوں قبول نہیں کرتیں۔ پس مسلمانوں کے لیے مناسب ہے کہ وہ ایک شادی پر اکتفا کریں۔ دوسری شادی کرنے کے لیے شریعت نے انصاف کی شرط لگائی ہے اور ارشاد ہوا ہے کہ:

فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ   اگر تم کو ڈر ہو کہ تم انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی پر اکتفا کرو۔

اس کے علاوہ دوسری آیت میں وارد ہوا کہ :

فانکحوا ما طاب لکم من النساء   عورتوں میں جو تم کو اچھی لگیں ان سے نکاح کرو

یہ موخرالذکر آیت پہلی آیت سے مقید ہے۔ یعنی جب تک عدل کا یقین نہ ہو اس وقت تک دوسری شادی جائز ہی نہیں۔ مسلمانوں کو اس کی بھی تاکید کی گئی ہے کہ وہ اپنی بیویوں کو اس وقت تک طلاق نہ دیں جب تک کہ معقول عذر شرعی موجود نہ ہو۔[14]

شیخ نے سب سے پہلے مصر میں ان بدعات وخرافات کے خلاف مہم چلائی جو اس وقت مصری مسلمانوں میں وبا کی طرح پھیلے ہوئے تھے۔

مخرب اسلام بدعات کے خلاف شیخ محمد عبدہ نے "الوقائع المصریۃ" میں دو مقالے لکھے۔ اس وقت حکومت نے ان کو "الوقائع المصریۃ" کا ایڈیٹر بنا دیا تھا۔ مصر میں اس زمانے میں ایک خاص بدعت رائج تھی جس کو "بدعۃ الدوسۃ" کہا جاتا تھا۔ دوسہ کے لفظی معنی ہیں روندنے کے۔ یہ عجیب وغریب بدعت تھی۔ تمام لوگ میدان میں زمین پر اُلٹے لیٹ جاتے۔ ایک "پیر بزرگ" مع جبہ و دستار ایک گھوڑے پر سوار ہو کر لوگوں کی پیٹھ پر سے گزرتے اور یکے بعد دیگرے سب کو روندتے ہوئے چلے جاتے۔ اس بدعت کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ پہلے "پیر" صاحب گھوڑے پر سوار ہو کر شیشے کے برتنوں پر گزرتے تھے اور برتن نہ ٹوٹتے تھے بعد میں لوگوں نے اپنی پیٹھوں پر گھوڑوں کے چلنے کو ذریعۂ نجات تصوّر کر لیا۔ شیخ نے اس بدعت کی شدید مخالفت کی۔[15]

انھوں نے مساجد میں طبلہ بجانے اور کھیل تماشے کے خلاف بھی آواز اُٹھائی۔[16]

شیخ نے مصر کی عام جہالت کا اندازہ کر کے ملک کے مالداروں کو مشورہ دیا کہ وہ اپنے مال کو مدارس ومکاتب کی تاسیس میں خرچ کریں تاکہ علم عام ہو۔[17]

شیخ محمد عبدہ کا یہ نظریہ تھا کہ آدمی چاہے جس مذہب سے تعلق رکھتا ہو، اس کو اپنے بچوں کی تعلیم کے لیے ان مدارس کا انتخاب نہیں کرنا چاہیے جو غیر مذہب والوں کے ہاتھوں میں ہیں۔ استادوں کا مذہب ایک خاص ماحول تعمیر کرتا ہے۔ بچوں کی عقلیں پختہ نہیں ہوتیں، وہ غلط اور صحیح میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اور اپنے استاد کی ہدایت پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آتے ہیں۔ ممالک عربیہ میں مغربی ملکوں کے عیسائی مشنریوں نے جا بجا تعلیمی ادارے قائم کیے تھے اور اس تعلیم کے نتائج شیخ کے سامنے تھے۔

ڈاکٹر احمد امین کے اپنے مجموعۂ مقالات فیض الخاطر میں ایک مقالہ ہے "المدارس الاجنبیۃ فی البلاد العربیۃ" یعنی غیر ملکی مدارس بلاد عربیہ میں۔ اس میں انھوں نے ایک دلچسپ قصہ لکھا ہے کہ مشنریوں کی ایک جماعت نے ایک مسلم مصری نوجوان کو عیسائی بنا لیا اور بڑے بڑے مجمعوں میں اس سے اسلام کی تردید اور عیسائیت کی تائید میں وعظ کرانے لگے۔ سید جمال الدین افغانی کو اس کی کیفیت سے دلی صدمہ ہوا۔ انھوں نے شیخ محمد عبدہ کو ساتھ لے کر اس نوجوان سے ملاقات کی اور دونوں نے اسے اسلام کی حقانیت سے باخبر کیا چنانچہ وہ دوبارہ مشرف بہ اسلام ہوا۔[۱۸]

شیخ محمد عبدہ نے خوب سمجھ لیا کہ یہ غیر ملکی تعلیمی ادارے استعماری طاقت کے مظاہر اور اسلام کے لیے خطرہ ہیں۔ فرانسیسی، روسی، انگریزی اور جرمن سیاست دانوں نے ممالک عربیہ میں تعلیمی اداروں اور اسپتالوں کا ایک جال بچھا دیا تھا جن سے وہ اپنی مقصد براری کرتے تھے۔ ان کے ذریعے وہ اپنے مذہب کی اشاعت کرتے، اپنی زبان پھیلاتے اور اپنی تہذیب و ثقافت کی برتری کا نقش ناپختہ ذہنوں پر بٹھاتے۔ صرف شام میں ۱۷۳ غیر ملکی مدارس قائم تھے۔ بیروت، قاہرہ اور استنبول میں غیر ملکیوں نے یونیورسٹیاں قائم کر دی تھیں۔[۱۹]

شیخ محمد عبدہ ۱۸۸۱ء میں مجلس معارف اعلیٰ کے ممبر منتخب ہو گئے۔ اسی سال انھوں نے غیر ملکی نظام تعلیم کے خطرے کو محسوس کر کے یہ تجویز پیش کی کہ تمام مغربی ممالک کی قائم کردہ درسگاہوں کو حکومت کی نگرانی میں لے لیا جائے۔ اگرچہ انگریزوں

نے شیخ محمد عبدہ کی اس تجویز کی سخت مخالفت کی مگر مجلس کی اکثریت نے اس کو کثرتِ رائے سے منظور کر لیا۔ چونکہ یہ مدارس استعمار کے ہتھیار تھے اس لیے تجویز کے منظور ہو جانے کے بعد بھی انگریزوں نے اس پر عمل نہ ہونے دیا۔ اور شیخ محمد عبدہ کی اس نہایت عمدہ اصلاحی تدبیر کو بیکار بنا دیا۔ لارڈ کرومر اور مسٹر ڈنلوپ برابر ان یورپی مدارس کی ہمت افزائی کرتے رہے۔ جب اِن مدارس کو عیسائی مذہب کے پھیلانے میں ناکامی ہوئی تو انھوں نے اپنا رُخ سیاست کی طرف پھیر دیا۔ اسی بنا پر شیخ محمد عبدہ کے نظریہ کے مطابق بچوں کو یورپی مدارس میں بھیجنا بڑی غیر دانشمندانہ حرکت ہے[۲۱]

چونکہ شیخ محمد عبدہ مصر کے سرکاری قاضی تھے، مفتی اعظم کے جلیل عہدے پر فائز تھے اور انھیں اسلامی علوم میں تبحر حاصل تھا اس لیے انھوں نے اسلامی قوانین کے بارے میں بھی اظہارِ خیال کیا ہے۔ انھوں نے اس نظریہ کا اظہار کیا کہ ایک قوم کو دوسری قوم کے قوانین وضع کرنے کا حق حاصل نہیں اس لیے مختلف قوموں کی معاشرت میں بہت فرق ہوتا ہے۔ جو قانون عوام کی حقیقی رائے سے وضع کیا جائے وہی ان کے لیے مناسب ہے وضع قوانین کی غرض یہ ہوتی ہے کہ نظامِ حیات میں خلل نہ واقع ہو اور جو چیزیں مفادِ عامہ میں رُکاوٹ ڈالتی ہیں انھیں ختم کیا جائے۔ اگر یہ ضرورت قانون سے پوری نہ ہوتی ہو تو وہ ظلم کو دُور کرنے کے بجائے اس میں اور اضافہ کرتا ہے[۲۲]

شیخ ایک بالغ نظر مفتی تھے انھوں نے جرأت کے ساتھ فتاویٰ دیے جس میں عصرِ جدید کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا۔ اس پر جامد علماء نے ان کو زندیق اور ملحد قرار دیا حالانکہ وہ دیانتداری سے سمجھتے تھے کہ انھوں نے فقہی بصیرت اور اجتہاد کو کام میں لاکر زمانے کے مطابق فتاوے دیے ہیں[۲۳]

شیخ کے تین فتاوی پر بڑا شور و غل مچا۔ ان سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی عیسائی کسی جانور کو کلہاڑی سے مار دے مگر وہ مرے نہیں، پھر اس کو بغیر اللہ کا نام لیے ذبح کر لیا جائے تو کیا وہ جائز ہوگا۔ شیخ نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔ اس پر علمائے ازہر بگڑ گئے سے دریافت کیا گیا کہ ہیٹ لگانا دھوپ وغیرہ سے بچنے کے لیے جائز ہے یا ناجائز؟

شیخ نے کسی مفید مقصد کے لیے اس کا استعمال جائز قرار دیا مگر اس کا استعمال اس وق ناجائز قرار دیا جب وہ اسلام سے علیحدگی یا کسی دوسرے دین میں داخل ہونے کی علامت طور پر استعمال کیا جاتے۔ اسی طرح شیخ نے یہ فتویٰ دیا کہ شافعی جب حنفیوں کے پیچھے بغ بسم اللہ کہے نماز ادا کریں تو جائز ہے[۲۴] ان تمام امور میں دقیانوسی علماء نے عوام کو اک شیخ کے خلاف ایک زہر آلود ماحول پیدا کر دیا۔

در اصل شیخ ایک روشن خیال عالم تھے۔ اس کا اندازہ ان کے فتاوی سے بھی ہ ہے اور ان کی اصلاحات سے بھی۔ ایک بار انھوں نے جدید یورپی زبانوں کی تحصیل سلسلے میں صاف کہا کہ جدید یورپی زبانوں کا حصول اس لیے واجب ہے کہ پوری دنی میں مسلمانوں کا مفاد اہل یورپ سے وابستہ ہے[۲۵]

شوریٰ کے سلسلے میں شیخ محمد عبدہ فرماتے ہیں کہ یہ ایک شرعی حکم ہے اس لیے اصول یہ ہے کہ جس امر میں نص سے نفی یا اثبات موجود نہ ہو اس کا جواز باقی رہے شوریٰ کسی معین طریقے پر موقوف نہیں ہے۔ اباحت وجواز کے طور پر امت کو مختلف ط اختیار کرنے کا حق باقی رہے گا۔ البتہ اس سلسلے میں ہمارے سامنے حضرت عبا رضی اللہ عنہ، کی وہ حدیث بھی ہے کہ "نبی علیہ السلام جس بارے میں کوئی حکم نہ مو ہو اس میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند فرماتے تھے الی آخر الحدیث" اس سے مع ہوتا ہے کہ اگر کہیں عدل وانصاف پر مبنی کوئی قاعدہ نظر آتا ہے جو اُمت پر اچھے اثرا ڈال سکتا ہے اور اس بارے میں ہمارے پاس کوئی مثال شرعی موجود نہیں تو اس اختیار کر سکتے ہیں۔ بہر حال شوریٰ واجب ہے اور اس کو حق سے قربت اور عدل پیشِ نظر رکھ کر استعمال کرنا چاہیے[۲۶]

شیخ محمد عبدہ کا خیال تھا کہ اس وقت مسلم ممالک جس پستی اور قعر مذلت میں ہوئے ہیں اس کا علاج اسلام کی حقیقی راہ یعنی ابتدائی سادگی ہے۔ کون سا اس حقیقی ہے؟ یہ ایک نازک مسئلہ ہے۔ اسلام کی مختلف تعبیروں نے مسلمانوں کو گروہو ٹولیوں میں بانٹ دیا ہے۔ اس بنا پر شیخ نے یہ محسوس کیا کہ ان عقائد کو واضح کیا جا

جن کو سب مسلمان بلا تفریق تسلیم کرتے ہیں اور جن کے بغیر اسلام کا وجود ممکن نہیں۔

اصلاح کا دوسرا طرز انھوں نے یہ اختیار کیا کہ عوام کے دل سے بدعات، غلط رسومات، اور غیر اسلامی روایات کے اثر کو دور کیا جائے کیونکہ اس کی وجہ سے اصل اسلام کی شکل گرد و غبار میں چھپ گئی ہے اور اس کے بجائے بے شمار غیر اسلامی عناصر مسلمانوں کی زندگی میں داخل ہو گئے ہیں۔ ان دو منزلوں کے بعد تیسری منزل تعلیم کی ہے۔ مسلمانوں کو اسلام کی سچی تعلیم کے ساتھ جدید سائنس کی طرف توجہ کرنی چاہیے تاکہ ایک جانب ان میں بیداری عام ہو اور دوسری جانب وہ مغربی قوموں کے ساتھ مسابقت کے لائق ہو سکیں اور زندگی کی دوڑ میں پیچھے نہ رہ سکیں۔ اس طرح موجودہ زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے بعض امور کی نئی تعبیر کی ضرورت ہے جو اجتہاد کے ذریعہ ممکن ہے، اس کی جانب شیخ نے مسلمانوں کو خاص طور پر متوجہ کیا ہے۔ صحیح اسلامی تعلیمات کے ساتھ دنیاوی علوم کا حصول ہی مسلمانوں کو ترقی کی منزل تک پہنچا سکتا ہے۔[۲۸]

شیخ محمد عبدہ کے افکار نے تقلید اور جمود پر ایک ضرب کاری لگائی۔ وہ عقل کو کبھی نظر انداز نہیں کرتے۔ تقلید عوام کے لیے بہت مناسب ہے۔ مگر علماء کے لیے ذہنی موت ہے۔ جمود و تقلید پر عقیدہ رکھنے والے قرآن کی تعلیم سے بہت دور ہیں۔ قرآن اہل بصیرت کو غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ اسلام دین عقل ہے جس نے انسان کو تقلید، توہم اور رسوم کے قیود سے آزادی بخشی۔ شیخ فرماتے ہیں کہ تقلید کا مرض علماء نے پیدا کیا۔ حق اجتہاد نہ پہلے سلب ہوا تھا اور نہ اب سلب ہو سکتا ہے۔[۲۹]

رسالۃ التوحید اور تفسیر المنار میں بھی شیخ انھیں افکار کی اشاعت کرتے رہے۔ انھوں نے جدید تعلیم کے ذریعے مغرب کے مقابلے کی دعوت دی اور مسلمانوں کو اس سیدھے اور حقیقی اسلام کی طرف بلایا جو قرن اول میں تھا۔ انھوں نے صاف اعلان کیا کہ قرآن و سنت کے علاوہ کسی اور چیز کی پیروی نہ کی جائے۔ ان دونوں کی روح پر اتفاق کر کے تمام عالم میں اسلام کی اشاعت مسلمانوں کا فرض اولیں ہے۔ عقائد کی تطہیر پر شیخ نے خاص طور سے زور دیا اور مسلمانوں کو دینی تعلیم کے ساتھ دنیاوی تعلیم پر ابھارا۔[۳۰]

شیخ محمد عبدہ نے الوقائع المصریہ کے ایڈیٹر کی حیثیت سے مصریوں کو حکومت وقت سے بغاوت پر آمادہ کیا۔ پھر جب بغاوت ہوگئی تو انھوں نے فتویٰ دیا کہ خدیو مصر کی بیعت فسخ کرنی جائز ہے۔ اس کے بعد وہ بغاوت میں حصہ لینے کی وجہ سے مصر سے جلا وطن کر دیے گئے اور برسوں شام، بیروت اور یورپ میں رہے۔ آگے چل کر خدیو مصر کی نظر عنایت نے دراصل ان کو رام کر لیا، اس لیے کہ باغی ہونے کے بعد شیخ کو یورپ سے بلایا گیا اور ملک کے ایک نہایت اعلیٰ عہدہ یعنی مفتی اعظم کی حیثیت سے ان کا تقرر کیا گیا۔ نفسیاتی حیثیت سے یہ لالچ ان کے انقلاب پسندانہ خیالات کو معتدل بنانے کے لیے دیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب سے شیخ نے مصر مراجعت کی۔ پھر انھوں نے کبھی نہ انگریزوں کے خلاف کچھ لکھا اور نہ جمہوریت پر بحث کی بلکہ بقول احمد امین انھوں نے سیاست کی اصلاح کو قدرت کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا تھا۔[۳۱] جیسا کہ میں نے شروع می لکھا ہے کہ یہ وہ بنیادی موڑ ہے جہاں وہ اپنے استاذ سید جمال الدین افغانی کے نظریات سے الگ ہو کر ایک دوسرا اصلاحی راستہ اختیار کرتے ہیں۔ انھوں نے ذہنی تطہیر، دینی تعلیم اور اصلاح عقیدہ کو مسلمانوں کی اصلاح کا ذریعہ بنایا۔ اور حکومت اور انگریزوں سے تعرض کرنا چھوڑ دیا۔ اگرچہ ذہنی طور پر اسلام اور سیاست کو الگ تصور نہ کر سکتے تھے مگر اس کی تعبیر انھوں نے یہ کی کہ پہلے عوام کی زندگیاں صالح ہو جائیں تو پھر اسلا حکومت و معاشرہ قائم ہو سکتا ہے اس لیے اصلاح عقیدہ اور دینی تعلیم کے ذریعے پہلے عوا اصلاح ضروری ہے۔

شیخ محمد عبدہ کے نظریات کا تجزیہ کرتے وقت ان کے انگریزوں کے ساتھ اچھے تعلقا کو اہل نظر پسند نہیں کرتے۔ قوم پرست پارٹی اور علماء دونوں اس کے اس رویے پر نکتہ چی نظر آتے ہیں۔ شیخ جب جلا وطنی سے لوٹ کر مصر آئے تو انھوں نے محسوس کر لیا کہ درا اب انگریزوں کی حکمرانی ہے اور خدیو مصر ان کے ہاتھوں میں محض ایک کٹھ پتلی ہے۔ ا لیے انھوں نے اصلاحات کے لیے ایسے شعبہ ہائے زندگی کا انتخاب کیا جن کو انگریز اہ نہیں دیتے تھے۔ ایسی اصلاحات سے انگریزوں کو کوئی مخالفت نہ تھی۔ شیخ نے جامعہ از

کی اصلاح محکمۂ شرعیہ کی اصلاح اور اوقاف کی اصلاح کو اپنا مقصد بنایا۔ ان اصلاحات میں انھوں نے انگریزوں کی تائید حاصل کر لی۔ انگریز شیخ محمد عبدہ کی مدد خدیو کی مرضی کے خلاف کرنے لگے حتیٰ کہ شیخ کا دوبار خدیو عباس سے براہ راست تصادم ہوا۔ عباس نے وقف کی ایک زمین کو ہتھیانا چاہا۔ شیخ نے اس پر اعتراض کیا اور بیس ہزار گنی قیمت طلب کی۔ عباس نے شیخ کو مفتی کے عہدے سے برطرف کرنا چاہا مگر لارڈ کرومر نے صاف کہہ دیا کہ جب تک میں مصر میں ہوں شیخ کو مفتی کے عہدے سے کوئی معزول نہیں کر سکتا۔

شیخ کا خیال تھا کہ عباس کی وطن پرستی خلوص پر مبنی نہیں۔ اس لیے کہ وہ ایک لالچی انسان ہے جو دولت جمع کرنا چاہتا ہے اور اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ جس قدر دولت مل سکے، حاصل کر کے کسی ملک میں پہنچا دے اس لیے کہ اس کو یہ خطرہ تھا کہ مبادا انگریز اسے معزول کر دیں۔ اس طرح شیخ خدیو مصر کے مخالف بن کر انگریزوں کی مدد سے اپنی اصلاحات میں مصروف رہے۔

یہاں سوال یہ ہے کہ کیا اہل وطن کی رائے عامہ کے خلاف انگریزوں کی مدد سے اصلاح کرنا درست تھا؟ اس میں شک نہیں کہ خدیو عباس غیر مخلص اور لالچی انسان تھا اور شیخ کو اس کے شر سے بچنے کے لیے انگریزوں کا سہارا ڈھونڈنا پڑا۔ مگر عمر دسوقی کا خیال یہ ہے کہ حالات کچھ بھی رہے ہوں شیخ کے لیے یہ مناسب نہ تھا کہ وہ اپنے استاد سید جمال الدین کے دشمن انگریزوں سے مل جائیں اور ان سے اعانت چاہیں۔ اس طرح انھوں نے افغانی کے اصولوں کی مخالفت کی اور ان کے دشمنوں سے دوستی کی۔ انگریزوں سے دوستی کا تعلق انھوں نے آخر عمر تک قائم رکھا۔ جس سے ان کی عظمت میں بٹہ لگ گیا۔ بہر حال انھوں نے اس معاملے میں اپنے نظریے کو جرأت سے پیش کیا۔ کسی نے ان سے فتویٰ پوچھا کہ غیر مسلموں سے مدد لینا کیسا ہے؟ اس پر انھوں نے لکھا کہ:

فقد قامت الادلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المسلمين وغير الصالحين على ما فيه خير و منفعة للمسلمين۔	کتاب و سنت اور سلف کے عمل سے غیر مسلموں سے اور غیر صالحین سے استعانت کے دلائل موجود ہیں اس بنا پر کہ اس میں مسلمانوں کے لیے نفع اور خیر ہو۔

عمر الدسوقی کہتے ہیں کہ " یہ فتویٰ دیتے وقت شیخ اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھول گئے کہ:

یا ایہا الذین آمنوا لا تتخذوا بطانۃ من	مومنو! کسی غیر کو اپنا رازدان نہ بناؤ۔ یہ لوگ
دونکم لا یالونکم خبالا ؕ ودوا ما عنتم	تمھاری خرابی میں کسی طرح کوتاہی نہیں کرتے اور
قد بدت البغضاء من افواہہم وما	چاہتے ہیں کہ تمھیں تکلیف پہنچے۔ ان کی زبانوں
تخفی صدورہم اکبر۔[۳۲]	سے تو دشمنی ظاہر ہو ہی چکی ہے اور جو (کینے)
پارہ ۴ - رکوع ۳	ان کے سینوں میں مخفی ہیں وہ کہیں زیادہ ہیں۔

اس وقت مصر میں بعض دوسرے اہلِ نظر بھی تھے جو خلوص سے یہ سمجھتے تھے کہ اگر اہلِ مصر کو آزادی مل جائے تو وہ کما حقہٗ اس سے نفع نہ اٹھا سکیں گے۔ سعد زاغلول، فتحی زاغلول، محمود سلیمان اور حسن عاصم وغیرہ کے بھی یہی خیالات تھے۔ مگر ان کے خلاف شور و غوغا اس بنا پر نہیں اٹھا کہ عباس کو ان سے کوئی ذاتی پرخاش نہ تھی مگر شیخ سے اسے اوقاف کے معاملے میں نیچا دیکھنا پڑا تھا اس لیے وہ ان کا مخالف بن گیا۔ ادھر ازہر کے رجعت پسند علماء نے ازہر کی اصلاح کے باعث شیخ کو دہریہ قرار دیا۔ بالآخر شیخ نے عام مخالفت سے عاجز آکر مجلس معارف اعلیٰ کی ممبری اور مفتی اعظم کے عہدے سے استعفا پیش کر دیا اور اس کے تھوڑے ہی دن بعد داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔[۳۳]

ان کی انگریزی حکومت سے مصالحت خدا نخواستہ ملک سے غداری پر مبنی نہ تھی ان کا نظریہ بقول مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ایک دفاعی نظریہ تھا۔[۳۴] انھوں نے انگریزوں سے تعاون کے ذریعے حتی الامکان دین کی اصلاح و مدافعت کا فرض ادا کیا۔

یہ حقیقت ہے کہ محمد عبدہ کی اصلاحی تحریک اہل فرنگ کے ساتھ سازش کا نتیجہ نہ تھی نہ شیخ نے ان کی مدد کو کبھی قوم کی مصلحت کے خلاف استعمال کیا۔ ان کا نظریہ صرف یہ تھا کہ ان کو اصلاحات کے معاملے میں کوئی مددگار چاہیے۔ خدیو مصر عباس کو انھوں نے حریص پایا جو اوقاف تک کی ملکیت کو ہڑپ کرنا چاہتا تھا۔ اس لیے مجبور ہو کر انھوں نے انگریزوں سے مدد لی۔ عمر دسوقی کے خیال میں یہ ان کی خطائے اجتہادی تھی۔ ان کی پوری زندگی اور ان کے عظیم کارناموں اور ان کی جملہ خصوصیات و کردار کا مطالعہ

کرنے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ عصر جدید کے صفِ اول کے مصلحین میں سے تھے کسی شخص کے محض ایک پہلو کو دیکھنا اور دوسرے کو نظر انداز کر دینا صحیح نہیں[۴۵]

میں ذاتی طور پر شیخ محمد عبدہ کی انگریزوں سے استعانت کو خطائے اجتہادی نہیں سمجھتا۔ یہ محض "مصلحت مفیدہ" تھی اور بس۔ اگر اس کو اجتہاد کہا جائے تو پھر یہ صحیح اجتہاد تھا جس سے اُمت اسلامیہ کو کوئی ضرر نہیں پہنچا بلکہ عباس کے فاسد ارادوں سے اوقاف کی جائدادیں محفوظ ہو گئیں۔ یہ شیخ کی عظمت کی دلیل ہے کہ انھوں نے خدیو مصر سے حق کی خاطر ٹکر لی اور کامیاب رہے۔

شیخ محمد عبدہ نے ایک بار فرمایا کہ میں نے اپنی زندگی مسلمانوں کے عقائد و اعمال کی اصلاح کے لیے وقف کر دی۔ میں خرافات اور گمراہ کن عقائد سے مسلمانوں کے ذہنوں کی تطہیر کرنا چاہتا ہوں۔ انھوں نے فرمایا کہ میں برابر اصلاح عقیدہ اور اصلاح عمل کی دعوت دیتا رہوں گا، رہ گیا حکومت کی اصلاح تو اس کو میں نے قدرت کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا ہے۔

انھوں نے دینی اصلاح کا ایک اہم ذریعہ تفسیر قرآن کو قرار دیا۔ بعد میں ان کے لائق شاگرد سید رشید رضا نے اس تفسیر کو مکمل کر کے "تفسیر المنار" کے نام سے شائع کیا۔ شیخ محمد عبدہ بیروت کی دو مسجدوں میں اور قاہرہ کی ایک مسجد میں درسِ قرآن دیا کرتے تھے۔ جامعہ ازہر میں بھی وہ اپنے درس میں قرآن کی تفسیر بیان کرتے تھے۔ عام فائدہ کے خیال سے ان کے تفسیری خطبات ماہنامہ "المنار" میں شائع کر دیے جاتے تھے۔ اس تفسیر میں شیخ محمد عبدہ نے تین امور کو خاص طور سے پیشِ نظر رکھا تھا۔ جن کو ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

(۱) شیخ کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ اسلام اور جدید علمی نظریات کے درمیان مفاہمت اور توافق پیدا کیا جائے اور علم و دین کو یعنی سائنس اور دین کو قریب لایا جائے۔

(۲) اسلام اور قرآن کے بارے میں شکوک و شبہات کا ازالہ کیا جائے۔ شیخ کا طریق تفسیر یہ ہے کہ آیت اگر کسی عقیدے سے تعلق رکھتی تو وہ اس عقیدے کی صحیح تصویر

بیان کرتے ان بدعات کا ذکر فرماتے جو قرآن کی آیات کی روح کی خلاف ہیں اور مسلمانوں میں رائج ہیں۔ اگر کوئی آیت اخلاق سے متعلق ہوتی تو وہ تشریح فرماتے کہ کس طرح اس کے ذریعے قوموں کے اجتماعی اخلاق میں بلندی پیدا ہوسکتی ہے۔ اگر آیت زندگی کے کسی اجتماعی مسئلہ سے متعلق ہوتی تو موجودہ دور کے جدید مسائل حیات کو سامنے رکھ کر وہ اس پر بحث کرتے اور اس سلسلے میں ان کمزوریوں کی جانب توجہ دلاتے جو مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں موجود ہیں۔

(۳) شیخ نے یہ کوشش کی ہے کہ تفسیر کے ذریعے صالح جذبات کو برانگیختہ کریں اور شعور دینی کو بیدار کریں۔ وہ عقل کو مخاطب کرتے ہیں مگر ان کا خطاب در اصل قلب سے ہوتا ہے۔ وہ فرانسیسی زبان سے واقف ہی نہیں بلکہ اس پر قدرت کاملہ رکھتے تھے اور اس طرح اہل مغرب کے علمی تصورات سے بہ خوبی واقف بھی تھے اور اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے فلسفہ و اصول کے بارے میں عالمانہ نظر رکھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے مسلمانوں کے اعمال، احوال اور عقائد کو سامنے رکھ کر بہترین انداز سے قرآن مجید کی تفسیر پیش کی ہے جو عصر جدید کے ذہنوں کو اپیل کرتی ہے۔

ان کا پختہ عقیدہ تھا کہ مسلمانوں کی اصلاح صرف اسلام کی تعلیمات ہی سے ممکن ہے نہ محض عقل پر بھروسہ کرنے سے وہ سدھر سکتے ہیں اور نہ یورپ کی تقلید سے۔ ان کا دین ہی ان کے لیے سعادت کی راہیں کھول سکتا ہے، ان کے اخلاق درست کرسکتا ہے، ان کے اعمال میں قوت اور اثر پیدا کرسکتا ہے اور ان کو قعر مذلت سے نکال کر اقوام عالم کی رہنمائی کا اعلیٰ منصب عطا کرسکتا ہے۔ موجودہ حالت میں سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ صحیح تعلیم کے ذریعے سے مسلمانوں کے اندر اسلام کی روح کو بیدار کیا جائے۔[۳۷]

حوالہ جات:

۱ - فی الادب الحدیث ج ۱ ص ۲۶۷

۲ - " " " " ص ۲۶۸ - ۲۶۹

۳۔ جدید عربی میں عالم کو شیخ کہتے ہیں جس طرح ہمارے یہاں "مولانا" کہنے کا رواج ہے۔

۴۔ تاریخ الادب العربی : احمد حسن زیات ص ۴۲۵۔ ۴۲۶۔

۵۔ فی الادب الحدیث ج ۱۔ ص ۲۸۲

۶۔ " " " " ص ۲۸۳

۷۔ وحی الرسالۃ : تالیف احمد حسن زیات ج ۱۔ ص ۲۵۲

۸۔ فیض الخاطر مصنفہ احمد امین (قاہرہ) ج ۷۔ ص ۱۶۹۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔

۹۔ محمد عبدہ مصنفہ ڈاکٹر عثمان امین مصر ۱۹۴۴ء۔ ص ۱۲۴

۱۰۔ فیض الخاطر ج ۷۔ ص ۲۰۲

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ایضاً ج ۷۔ ص ۲۰۶

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ محمد عبدہ تالیف مصطفیٰ عبد الرزاق دار المعارف مصر ص ۹۷۔ ۹۸۔

۱۵۔ " " " " " ص ۱۰۲۔ ۱۰۳۔

۱۶۔ " " " " " "

۱۷۔ " " " " " ص ۱۰۴

۱۸۔ فیض الخاطر۔ قاہرہ ۱۹۵۶ء۔ ج ۱۰۔ ص ۱۵۰ تا ۱۵۳

۱۹۔ " " " "

۲۰۔ " " ج ۱۰۔ ص ۱۵۳۔

۲۱۔ محمد عبدہ از مصطفیٰ عبد الرزاق۔ ص ۱۰۸۔

۲۲۔ " " " ص ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۱۵۔

۲۳۔ فی الادب الحدیث ج ۱۔ ص ۲۸۳

۲۴۔ " " " ص ۲۸۳

۲۵۔ " " " ص ۲۸۱

۲۶۔ محمد عبدہ مصنفہ مصطفیٰ عبد الرزاق۔ ص ۱۱۳۔ ۱۱۴۔

۲۷۔ اسلام اور تحریک تجدد از ڈاکٹر ایڈمس ترجمہ عبد المجید سالک۔ ص ۱۵۳۔ ۱۵۴۔

۲۸۔ اسلام اور تحریک تجدد از ڈاکٹر ایڈمس ترجمہ عبدالمجید سالک۔ ص ۱۵۵۔

۲۹۔ اسلام اور تحریک تجدد۔ ص ۱۸۴۔

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ زعماء الاصلاح مصنفہ احمد امین قاہرہ۔ ملاحظہ ہو باب محمد عبدہ۔ ص ۳۲۸۔

۳۲۔ فی الادب الحدیث۔ طبع خامس ۱۹۶۱ء قاہرہ دار الفکر العربی۔ ج ۱۔ ص ۲۸۰۔

۳۳۔ ایضاً ص ۲۸۵۔ ۲۸۶۔

۳۴۔ اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش طبع اول ۱۹۶۴ء از مولانا ابوالحسن علی ندوی۔ ص ۱۱۱۔

۳۵۔ یہ رائے عمر الدسوقی کی ہے ملاحظہ ہو فی الادب الحدیث ج ۱۔ ص ۲۸۵۔

۳۶۔ زعماء الاصلاح مصنفہ احمد امین ص ۳۲۸۔

۳۷۔ ایضاً ص ۳۳۱۔

علمائے چریاکوٹ

(۲)

ڈاکٹر معتصم عباسی آزاد

۱۔ عاشق محی الدین نور عباسی چریاکوٹی[۱]۔ مخدوم زادہ ابوالجلال اسمٰعیل کے بڑے صاحبزادے تھے۔ علوم معقول و منقول اور فنِ فروع و اصول میں شہرت رکھتے تھے۔ جدّتِ ذہن اور دقّت رائے میں آپ اپنی نظیر تھے۔ دُور دُور سے لوگ آپ کے علم و فضل سے استفادے کے لیے حاضر ہوتے تھے۔ اکثر علوم میں ان کی متعدد تصنیفات تھیں جو دست بردِ زمانہ کا شکار ہو گئیں۔ چریاکوٹ میں قضا کے عہدے پر فائز تھے۔ موضع "نورپور" اپنے نام پر آباد کیا۔ سنہ ۸۳۴ھ میں وفات پائی۔ "نور افزائے جنّت" سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔

۲۔ عبداللہ یوسف عباسی چریاکوٹی[۲]۔ مخدوم زادہ ابوالجلال اسمٰعیل کے چھوٹے صاحبزادے تھے۔ یوسف حسن عباسی کے نام سے موسوم تھے[۳]۔ دہلی میں پیدا ہوئے۔ اس لیے دہلوی کہلائے۔ شیخ نصیرالدین چراغ دہلی کے (جن سے مخدوم زادہ کے بڑے قریبی تعلقات تھے) سایۂ عاطفت میں تعلیم و تربیت حاصل کی۔ عالم ربّانی اور حدیث و تفسیر قرآنی کے

ماہر، ذہانت و جودتِ طبع میں جواب نہیں رکھتے تھے۔ ایک بار حضرت نظام الدین اولیاؒ کی صحبت میں "نزہتِ الارواح" کا درس ہو رہا تھا۔ ہر ایک اپنی اپنی استعداد کے مطابق تشریح کر رہا تھا۔ مرشد نے آپ کی تشریح پر اظہارِ پسندیدگی فرمایا۔ ذیل کا دوہا آپ کے بارے میں نظام الدین اولیا سے منسوب ہے[4]

ساٹ پانچ مل برہا بانچیں بول بولیں قیاسی
ان سبھن میں سانچیں بانچیں یوسف حسن عباسی

سنہ ۸۰۲ھ کے قریب چریاکوٹ میں عالمِ نوجوانی میں انتقال ہوا[5]۔ مخدوم زادہ نے چریاکوٹ کا نام بدل کر آپ ہی کے نام پر یوسف آباد رکھا۔ ایک منظوم تصنیف "تحفۃ النصائح" فارسی میں آپ سے منسوب ہے جو فرائض و سنن کے احکامات پر مشتمل ہے۔

۳۔ محمد افضل عباسی چریاکوٹی[6]۔ عاشق محی الدین نور کے صاحبزادے اور متبحر عالم تھے۔ اپنے پرگنے کی قضا کے عہدے پر تعینات تھے۔ درس و تدریس میں شہرت رکھتے تھے۔ تصنیف و تالیف کی طرف توجہ کم تھی۔ موضع افضل پور اپنے نام پر آباد کیا۔

۴۔ قاضی طیّب عباسی چریاکوٹی[7]: قاضی قطب الدین کے صاحبزادے اور اپنے زمانے کے فضلا و فقہا میں سے تھے۔ مدّت تک فتح پور (ہنسوہ) میں قضا کے محکمہ پر فائز رہے۔ اس کے بعد الہ آباد سے دس میل کے فاصلے پر ایک گاؤں "مئو قاضی طیّب" آباد کیا۔ وہیں سکونت اختیار کی۔

۵۔ شیخ عبدالفتاح عباسی چریاکوٹی[8]۔ مبارک عباسی کے صاحبزادے تھے۔ سنہ ۹۹۴ھ میں چریاکوٹ میں پیدا ہوئے۔ اپنے زمانے کے اساتذہ سے علم حاصل کیا۔ فارسی زبان میں ایک منظوم تصنیف "میراث نامہ" آپ کی یادگار ہے۔ اس کا ایک شعر ہے:

خدا را شکر کز تحریرِ خامہ
مہذّب گشت ایں "میراث نامہ"

سنہ ۱۰۵۷ھ میں انتقال ہوا۔

۶۔ شیخ محمد بن عاشق محی الدین عباسی چریاکوٹی[۹]۔ چریاکوٹ میں پیدا ہوئے۔ وہیں نشوونما ہوئی۔ اپنے دیار کے استادوں سے علم حاصل کیا۔ پھر پڑھانے کا کام شروع کیا۔ چریاکوٹ میں ایک مدرسے کی بنیاد رکھی۔ سنہ ۹۷۲ھ میں وفات پائی۔ ان کی بہت سی تصانیف تھیں۔ جن میں "التفسیر المحمدی" "الجواہر العربیۃ فی فنونِ الأدبیۃ" اصول میں تلویح کا حاشیہ اور علم المواریث میں الکوکب الدری مشہور تھیں۔

۷۔ مولانا ابراہیم راجو عباسی چریاکوٹی[۱۰]۔ ابوالفیض راجی کی اولاد میں تھے۔ عالم و فاضل، ماہرِ فنون ادب اور معقول و منقول میں بے نظیر تھے۔ حافظہ نہایت قوی تھا۔ کئی بار دہلی گئے اور مراتب بلند پر فائز ہوئے۔ آخر عمر میں وطن میں گوشہ نشین رہے۔ اپنے نام پر موضع "ابراہیم پور" آباد کیا۔ مختلف علوم میں کئی تصانیف تھیں جن میں "فتاویٰ براہیمی" اور "حاشیہ تفسیر بیضاوی" مشہور تھیں۔

۸۔ مولانا نظام الدین نور عباسی چریاکوٹی[۱۱]۔ مشہور عالم گزرے ہیں۔ علوم ہندسہ و ہیئت میں ماہر تھے۔ ادب و انشا میں بھی بلند مقام رکھتے تھے۔ سلطانِ شرق کے ایک وزیر کے ندیم خاص تھے۔

۹۔ مولانا حمید عباسی چریاکوٹی[۱۲]۔ مولانا ابراہیم راجو کے صاحبزادے اور فاضلِ وقت تھے۔ سترہ سال کی عمر میں علوم معقول و منقول میں فراغت حاصل کی۔ وسعت علم اور جودتِ ذہن کے لیے مشہور تھے۔ فنِ لغت کے ماہر تھے۔ علم و کمال کی شہرت ہوئی تو دربار شاہجہانی ں طلب کیے گئے۔ اور میر عدل کی خدمت پر مامور ہوئے۔ لیکن زندگی نے وفا نہ کی۔ ہار ہو کر وطن واپس آئے اور وہیں انتقال ہوا۔ کسی شاعر نے مرثیہ لکھا۔ جس کے دو زرگوں کی زبان پر محفوظ ہیں ؎

اتم یکتائے جہاں شیخ حمید ست   چوں دامنِ گل چاک گریبانِ دو عالم
داشت فغاں بلبل کلکم پئے سالش   خوں شد دلِ فضل و ہنر و علم بیکدم

۔ مولانا عبدالحق عباسی چریاکوٹی[۱۳]۔ شیخ حمید کی اولاد میں مجمع کمالات تھے۔ مختلف م میں متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ کچھ عرصہ اُردوئے معلیٰ شاہجہانی میں احتساب کی خدمت پر

مامور رہے۔ معاصر علماء سے حریفانہ کشمکش رہی۔ اسی سبب سے بادشاہ کے وزیر سعد اللہ خاں سے ناچاقی ہوگئی۔ آپ ترک خدمت کرکے وطن واپس چلے آئے۔ یہاں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ کتب قدما پر حاشیے لکھے۔ خود بھی متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ اورنگ زیب نے طلبی کے لیے اپنے ہاتھ سے فرمان لکھا۔ کبر سنی کے باعث خود نہ جاسکے، اپنے صاحبزادے مفتی محمد یحییٰ کو بھیج دیا۔ جنھیں قضا کی خدمت تفویض ہوئی اور موضع بھیکن پور بطور سیور غال عطا ہوا۔ جہاں انھوں نے ایک گاؤں "چک مفتی محمد یحییٰ" آباد کیا۔

۱۱- مولانا مجتبیٰ عباسی چریاکوٹی[۱۴]: مفتی محمد یحییٰ کے صاحبزادے تھے۔ آغاز شباب ہی میں فضل و کمال کے بلند مرتبہ پر پہنچے۔ آوازۂ کمال اور شہرت علم عالمگیر بادشاہ کے کانوں تک پہنچی تو احترام کے ساتھ طلب فرمایا۔ اول میر سامانی پر مقرر ہوئے۔ پھر شہزادہ معظم کی اتالیقی پر مامور رہے۔ روزینہ کے علاوہ ایک لاکھ روپیہ منافع کی معافیات بھی شاہ آباد ضلع ترہت میں عطا ہوئیں۔ تصانیف میں ایک رسالہ "سیف مسلول" (اثنا عشریہ کے بعض اعتراضات کے جواب میں) اور "رسالہ رضوانی" معروف بہ میراث نامہ (فرائض میں) "نسخہ تعلیقات" (علم حکمت میں) آپ کی یادگار تھیں۔

۱۲- ملا محمد حامد عباسی چریاکوٹی[۱۵]: مولانا فیض اللہ کی اولاد میں تھے۔ چریاکوٹ میں پیدا ہوئے۔ عنفوان شباب ہی میں حصول تعلیم کے لیے گھر سے نکل پڑے۔ اکثر کتابیں ملا زاہد ابن محمد اسلم سے پڑھیں۔ بعض فنون مدرسۂ ملا شفیعا میں حاصل کیے۔ دربار عالمگیری سے روزینہ مقرر تھا۔ فتاویٰ عالمگیری کی ترتیب و تالیف میں شامل تھے۔ آخر عمر میں کچھ عرصہ شہزادہ اکبر ثانی کی تعلیم پر مقرر رہے۔ پھر وطن واپس آئے۔

۱۳- قاضی عنایت اللہ عباسی چریاکوٹی[۱۶]: مولانا کمال الدین کے صاحبزادے تھے معقولات و منقولات میں مہارت تامہ رکھنے اور علوم دین میں متبحر ہونے کی بنا پر سلطنت میں بلند مراتب تک پہنچے۔ فصاحت زبان اور طلاقت بیان میں نادرۂ روزگار تھے۔ فضل و کمال کی شہرت کے ساتھ ساتھ دنیاوی مدارج بھی بڑھتے گئے۔ دہلی سے گجرات کے قاضی کے معزز عہدے پر بھیجے گئے۔ ترقی کرتے کرتے صوبیداری کے منصب پر

ہوئے۔ خان نصیر الدین یار خاں کا خطاب ملا۔ دیگر تصانیف کے علاوہ ایک رسالہ
زکرۃ السیر" اپنی یادگار چھوڑا۔ جو آپ کے علمی کمالات کا مظہر تھا۔

شیخ منصور عباسی چڑیاکوٹی[۱۷]۔ ملا جلال عباسی کے صاحبزادے تھے۔ علم و ادب
ں یدطولیٰ رکھتے تھے۔ دور دراز سے لوگ تحصیل علم کے لیے آپ کے پاس حاضر ہوتے
ے۔ امرائے زمانہ آپ کی علمی صحبتوں کے طلب گار رہے۔ عربی و فارسی شاعری میں بلند
بہ حاصل تھا۔ تمام عمر اعلیٰ مناصب پر فائز رہے۔ دو مرتبہ دہلی کا سفر کیا۔

۱۔ مولانا محمد ماہ عباسی چڑیاکوٹی[۱۸]۔ مولانا منصور کے فرزند تھے۔ اپنے کمالات کے
ے مشہور اور علم و فضل میں معروف تھے۔ خصوصاً علم ریاضی، سیمیا اور فن حساب میں
مثل تھے۔

۱۔ مولانا شکر اللہ عباسی چڑیاکوٹی[۱۹]۔ مولوی محمد مجتبیٰ کی اولاد میں تھے۔ اپنے زمانے
علما میں سر دفتر سمجھے جاتے تھے۔ علم و فضل کا شہرہ سن کر محمد شاہ نے خطیر رقم زادِ راہ
طور پر بھیج کر دہلی طلب فرمایا اور ندیمِ انجمنِ سلطانی بنایا۔ آخر عمر میں وطن واپس آئے۔
۱۱۷ھ میں فوت ہوئے۔ "مولانا شکر اللہ بجنت شد" سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔

۔ محمد حاکم عباسی چڑیاکوٹی[۲۰]۔ قاضی ابراہیم کے صاحبزادے تھے۔ اپنے وقت کے یکتائے
روزگار علما و فضلا میں شمار ہوتے تھے۔ بلندیٔ فکر اور گرمیٔ طبع میں آپ اپنی نظیر تھے۔ علوم
قول و منقول اور فنون ادب میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ چڑیاکوٹ کے مدرسہ میں تمام
درس و تدریس کا شغل جاری رکھا۔ بڑے بڑے اولیائے وقت آپ کے درس میں
دور سے شریک ہوتے۔ سلطان و امرا کی طلب پر بھی مدرسے کے گوشۂ قناعت سے باہر
م نہ نکالا۔ آپ کی عظمت و بزرگی کا اندازہ اس واقعے سے ہو سکتا ہے جو آپ کے
گرد ابوالحسن کو دہلی میں پیش آیا۔ اس کا ذکر آگے آئے گا۔ متعدد کتابیں تصنیف
یں۔ اکثر متنوں پر شرح اور شرحوں پر دلآویز حواشی تحریر کیے۔

۱۸۔ قاضی ابوالحسن عباسی چڑیاکوٹی[۲۱]۔ مولانا محمد حاکم کے ارشد تلامذہ میں تھے۔ مولانا
لم اپنے والد کے انتقال کے بعد اپنا موروثی حق عہدۂ قضا حاصل کرنے خود دہلی نہ جا سکے

تو انھوں نے ابوالحسن کو بھیج دیا۔ وہ نواب قمرالدین خاں وزیر سے ملے اور اظہار مدعا کیا۔ وزیر موصوف نے کہا کہ محمد حاکم کو خود آنا چاہیئے تھا تاکہ ان کی لیاقت اور قابلیت پرکھی جاتی۔ ابوالحسن نے جواب دیا کہ چونکہ دہلی میں علما کا قحط ہے۔ ان کی لیاقت کا پرکھنے والا کوئی نظر نہیں آتا۔ لہٰذا انھوں نے اپنے حقیر شاگردوں میں سے مجھے بھیجا ہے۔ وزیر موصوف کو غصہ آیا۔ اس نے ابوالحسن کی رضامندی سے بزم مناظرہ منعقد کرائی۔ جس میں علمائے دہلی جمع ہوئے لیکن کوئی بھی بحث میں ابوالحسن سے پیش نہ لے جا سکا۔ نواب باوجود ناراضگی کے بہت متاثر ہوا۔ ابوالحسن کے انکار کے باوجود اس نے عہدۂ قضا کا فرمان محمد حاکم کے بجائے ابوالحسن کے نام لکھ دیا۔ اسی وقت سے قضا کا عہدہ محمد حاکم کے خاندان سے ابوالحسن کے خاندان میں منتقل ہوا۔

۱۹۔ قاضی عبدالصمد عباسی چریاکوٹی[۲۲] ابوالحسن کے صاحب زادے تھے۔ اپنے والد سے تحصیلِ علم کی۔ نہایت عالی طبع اور روشن فکر تھے۔ تحصیل علم کے بعد مسندِ قضا جو ان کا موروثی حق تھا، حاصل کرنے کے لیے دہلی گئے۔ ارکانِ حکومت نے ان کو فقہ و اصول اور دیگر علوم معقول و منقول میں یگانہ پایا۔ محمد شاہ بادشاہ کے حکم سے پرگنہ چریاکوٹ اور دیگر مقامات کا منصب قضا ملا۔ انھوں نے دیگر مقامات کے عہدے دوسرے مستحقین کو دے دیے۔ اور خود صرف چریاکوٹ کا قبول کیا۔ سنہ ۱۱۷۱ھ میں انتقال ہوا۔ "قاضی منصف" سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔ یگانہ آفاق حافظ محمد اسحٰق بھیروی آپ کے شاگرد تھے۔

۲۰۔ قاضی غلام مخدوم عباسی چریاکوٹی[۲۳] قاضی عبدالصمد کے صاحبزادے اور ذہن و ذکاوت میں اپنے والد کی طرح مشہور تھے۔ اسلامی علوم مروجہ کی تکمیل کے بعد انھیں سنسکرت سیکھنے کا شوق ہوا۔ چنانچہ بنارس جا کر برہمنوں سے پوری تحقیق و تدقیق کے ساتھ یہ زبان سیکھی اور اس زبان میں امتیاز خصوصی حاصل کیا۔ موزوں طبع اور سخن سنج تھے فارسی زبان میں ایک دیوان مرتب کیا تھا۔ مرنے سے قبل تمام تصانیف جلتی ہوئی آگ میں پھینک دیں۔ سنہ ۱۲۵۰ھ میں پچاس سال کی عمر میں انتقال ہوا۔ "قاضی مرحوم" سے تاریخ وفات

لتی ہے۔ ایک غزل کے چند اشعار لوگوں کی زبان پر محفوظ ہیں ؎

باغِ دہر نہ گل ماند و نے سمن باقیست   زعندلیب پرے چند در چمن باقیست
لم بسوخت، تنم سوخت استخواں ہم سوخت   تمام سوختم و ذوقِ سوختن باقیست
فیض خان مکرم خوشم نیم محتاج   درون سینہ ولی حسرت وطن باقیست

۲۔ **قاضی علی اکبر عباسی چریاکوٹی**[۲۴]۔ قاضی عطا رسول کے صاحبزادے اور قاضی
لام مخدوم کے پوتے تھے۔ بلا کے ذہین تھے اور غضب کی قوتِ حافظہ پائی تھی۔ فلسفہ و
لم کلام میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ تعلیم و تعلّم کا فطری ذوق پایا تھا۔ مقدمات و مسائل
ں تحقیق میں اپنی جداگانہ رائے رکھتے تھے۔ بحث و مناظرہ میں کبھی ہارتے نہ تھے۔
جوہر فرد" کے متعلق مولانا محمد شکور مچھلی شہری سے مناظرہ ہوا۔ موصوف نے ان کی جوہر شناسی
ں داد دی۔ غازی پور میں چوٹی کے وکلا میں شمار ہوتے تھے۔ سر سیّد انھیں کے زمانے
ں غازی پور میں سب جج تھے۔ ان کی علمی صحبتوں سے سرسیّد نے پورا فائدہ اٹھایا۔ غدر
ں انگریزوں کی خیرخواہی کے صلے میں وظیفہ اور اسلحہ رکھنے کی اجازت ملی۔ ان کے
اجزادگان مولانا عنایت رسول اور مولانا فاروق میں سے ہر ایک ان کے کمال کا
ینہ دار ہے۔ سنہ ۱۲۸۳ھ میں وفات پائی۔

۲۔ **مولانا عنایت رسول عباسی چریاکوٹی**[۲۶]۔ قاضی علی اکبر کے صاحبزادے تھے جید
لم معقول و منقول کے ماہر، اسرار و رموز عقل و نقل کے محرم اور اصول و فروع پر حاوی تھے
دسہ، حساب، مناظرہ، ہیئت اور دوسرے علوم ریاضیہ میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔
اسے یہود سے کلکتہ جاکر عبرانی زبان پوری تحقیق و کاوش سے پڑھی۔ اس سلسلے میں
گریزی زبان سے بھی واقفیت حاصل کی۔ وطن واپس آکر چند طلبہ کو درس دینا شروع
ا۔ شاگردوں کے ہجوم کو ناپسند کرتے تھے۔ اس عزلت پسندی کے باوجود ان کے
ل و کمال کا شہرہ سر سیّد احمد خاں کے کانوں تک پہنچا۔ انھوں نے ان کی صحبت
ارہ کر استفادہ کیا۔ اور کتب قدیمہ کے اسرار و غوامض میں بصیرت حاصل کی اور
اسے عبرانی زبان سیکھی۔ سنہ ۱۳۲۰ھ میں مولانا موصوف نے وفات پائی۔ مختلف علوم میں

زبان اُردو میں متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ جن میں سے سوا ایک کے کوئی اب تک شرمندۂ اشاعت نہ ہوسکی۔

۱۔ بشریٰ (اصل عبرانی توریت و زبور سے حضور صلعم کے بارے میں پیشین گوئیوں کو جمع کیا ہے۔ یہ کتاب علی گڑھ سے چھپ چکی ہے۔) ۲۔ معقولات عضدیہ (اقلیدس پر تین جلدوں میں) ۳۔ کتاب الصلوٰۃ۔ ۴۔ اعجاز القرآن۔ ۵۔ کتاب الرضاعت۔ ۶۔ رسالہ نیچریہ۔ ۷۔ الملاہی (موسیقی پر سات جلدوں میں)۔ ۸۔ کتاب الحساب۔ ۹۔ جبرومقابلہ (اس میں آٹھ مساوات کا اضافہ کرکے چودہ مساوات سے بحث کی ہے)۔ ۱۰۔ علم الانظار فی علم الابصار (علم مناظرہ میں)۔ ۱۱۔ فصول عضدیہ۔ ۱۲۔ میزان الکافی (علم صرف)۔ ۱۳۔ ہدایۃ الصرف (قواعد فارسی)۔ ۱۴۔ زبان عبرانی (عبرانی زبان کی گرامر)۔ اس کے علاوہ ملک کے متعدد اخبارات و رسائل تہذیب الاخلاق، الوقت (گورکھ پور) اور العلم (کانپور) میں متعدد مضامین بھی شائع ہوئے ہیں۔

۲۳۔ مولانا محمد فاروق عباسی چریاکوٹی[۲۶]: قاضی علی اکبر کے صاحبزادے اور مولانا عنایت رسول کے چھوٹے بھائی تھے۔ اپنے زمانے کے مشاہیر علما میں تھے۔ اپنے بڑے بھائی مولانا عنایت رسول اور اس کے بعد مولانا محمد یوسف فرنگی محلی اور مولوی نعمت اللہ فرنگی محلی سے تمام علوم و فنون متداولہ کی تکمیل کی۔ علوم معقول و منقول و ریاضی و ادبیات پر کامل عبور حاصل تھا۔ فن موسیقی میں بھی پوری دسترس تھی۔ انگریزی زبان سے بھی واقفیت تھی۔ تمام مسائل پر مجتہدانہ رائے رکھتے تھے۔ تعلیم کا خاص طرز تھا۔ سخت سے سخت حالات میں بھی درس و تدریس کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا۔ مولانا شبلی آپ کے خاص شاگرد تھے۔ اکثر کہا کرتے تھے کہ "میں شیر ہوں، شبلی شیر کا بچّہ"۔ طبیعت میں وارستگی اور بے پروائی تھی۔ اس لیے نہ کسی ایک جگہ مستقل قیام کیا اور نہ کوئی کام پابندی او باقاعدگی سے انجام دیا۔ غازی پور، اعظم گڑھ، کانپور اور سہسرام کے مختلف مدرسوں میں مدرّس رہے۔ اس کے بعد ندوۃ العلما کے مدرّسِ اعلیٰ مقرر ہوئے۔ ترکِ ملازمت کرکے غازی پور میں وکالت شروع کی۔ بعض علم دوست انگریز حکام کو عربی بھی پڑھائی

اور اسی سلسلے میں انگریزی سے واقفیت حاصل کی۔ مولانا شبلی نے بہت اصرار کر کے دوبارہ ندوہ میں ادیب اوّل کے عہدے پر بُلا لیا۔ لیکن کچھ عرصہ بعد ۱۳۲۷ھ میں انتقال ہوگیا۔ تصانیف میں: ۱۔ کشف الافتاح عن وجوہ الامتاح۔ ۲۔ تطلیقات ثلثہ کی بحث پر ایک رسالہ۔ ۳۔ منظوم نحویہ۔ ۴۔ فارسی خالق باری۔ ۵۔ مسدس عوالی (بجواب مسدسِ حالی)۔ ۶۔ مسدس فاروقی وغیرہ ہیں۔ دو غزلوں کے چند اشعار نمونے کے طور پر درج ہیں ؎

نہ آں پیالہ، نہ آں مے نہ آن چمن باقیست   بگر نہ بیخودیم قصّۂ کہن باقیست
چناں گداختہ ام من کہ غیر یاد تو نیست   زمن ہر آنچہ در آغوشِ پیرہن باقیست
بہر چہ داد خداوند شادم ولیکن   درونِ دل ہوس طایف ویمن باقیست
خجل ز منّت دشنام تو شدم ای جان   کہ بر زبانِ تو زین حیلہ یاد من باقیست
رسیدی و ربودی دینؒ دل در جنبش چشمی   بیک گردش چو جام بادہ کارم ساختی رفتی
بگلشن آمدی و غنچہ را دو خوں جگر کردی   نسیم آسا سمند ناز بر گل تاختی رفتی

۲۴۔ **شیخ مرتضیٰ بن یحییٰ عباسی چریاکوٹی**[۲۷] چریاکوٹ میں ۱۰۴۹ھ میں پیدا ہوئے۔ اپنے نانا شیخ عبدالفتاح چریاکوٹی سے ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد اپنے والد شیخ محمد یحییٰ سے دیگر علوم پڑھے۔ ۱۱۰۹ھ میں انتقال ہوا۔ تصانیف میں شرحِ میراث نامۂ عبدالفتاح اور کتاب الرضوانی ہے۔

۲۵۔ **مولانا علی عباس عباسی چریاکوٹی**[۲۸] شیخ امام علی کے صاحبزادے اور ماں کی طرف سے ملک باب اللہ جونپوری کی اولاد میں سے تھے۔ بہت بڑے منطقی، مناظرہ پسند اور عربی کے شاعر و ادیب تھے۔ ۱۳۰۲ھ میں وفات پائی۔ تصانیف میں "نبراس الفطانہ" آپ کی یادگار ہے۔

۲۶۔ **مولانا محمد احسن عباسی چریاکوٹی**[۲۹] ہندوستان کے مشہور اور اکابر علما میں سے تھے۔ آپ کی ذات اعجوبۂ روزگار تھی۔ ملا نظام الدین فرنگی محلی سے تحصیل و تکمیل علوم کی۔ علوم عقلی و نقلی کے رموز و نکات میں گہری نظر حاصل تھی۔ بے مثل قوتِ حافظہ کے

مالک تھے۔ جو کتاب ایک بار پڑھتے اس کی عبارت تمام الفاظ و معانی کے ساتھ لوحِ حافظہ پر محفوظ ہو جاتی۔ تکمیلِ علم کے بعد دہلی گئے۔ شاہی امرا و عمائدین کے حضور میں عزت و اکرام حاصل کیا۔ علماے شہر سے نزاع ہوئی۔ سب ہار گئے اور شرمندہ ہوئے ان کے فضل و کمال کی شہرت جب حاکمِ شہر تک پہنچی تو بلا کر عزت بخشنا چاہی۔ لیکن حاسدوں نے کھانے میں زہر پلا دیا۔ جس وقت زہر رگ و پے میں سرایت کر رہا تھا وطن سے ایک خط آیا۔ روح کی کشاکش کی حالت میں ایک شعر

از حیاتم رمقی بود کہ یادم کردی
بہر تشخیص نفس آئینہ شد نامۂ تو

پڑھا۔ خط پھاڑ دیا۔ روح پرواز کر گئی۔

۲۷۔ مولوی احمد علی عباسی چڑیا کوٹی[۳۰] ہندوستان کے اکابر اور علما میں سے تھے۔ تمام فنونِ مروجہ پر عبور رکھتے تھے۔ خصوصاً فلسفہ اور اصولِ فقہ میں کمال حاصل تھا۔ حافظ غلام علی عباسی اور مشاہیر علماے ہند سے تعلیم حاصل کی اور فیض اٹھایا۔ تیس سال کی عمر میں تمام فنونِ درسیہ کی تکمیل کی۔ ایک فوجی جنرل کو عربی سکھانے کے عوض میں اس سے انگریزی سیکھی۔ چڑیا کوٹ میں مسندِ درس سنبھالی۔ ایک کثیر جماعت کو مختلف فنون پڑھائے۔ ان کی تعلیم کا خاص طریقہ تھا۔ سنہ ۱۲۷۲ھ میں فوت ہوئے۔ تصانیف میں کچھ مکمل اور کچھ نا تمام رہ گئیں۔ انوارِ احمدی، حاشیہ قال اقول اور شرح مُسلّم العلوم تکمیل کو نہ پہنچ سکیں۔ نور النواظر مناظرہ میں مکمل ہو گئی۔ مختلف فنون میں اور بھی رسالے تھے۔ مولوی علی عباس، مولوی نجم الدین، مولانا عنایت رسول اور مولوی نصر اللہ خاں خویشگی خورجوی آپ کے شاگردوں میں تھے۔

۲۸۔ حافظ غلام علی چڑیا کوٹی[۳۱] شیخ نجابت اللہ عباسی کے صاحبزادے تھے۔ شروع میں فوجی سپاہی تھے۔ بزرگوں کی خواہش پر تحصیلِ علم کے لیے سفر اختیار کیا شاہ عبد العزیز محدث دہلوی کے آستانے پر پہنچے۔ مدت تک مقیم رہے۔ وہیں ادر کا علوم سے فراغت حاصل کی۔ وطن واپس آ کر اپنی برادری کے لوگوں کی تعلیم کی کوشش

کی۔ طرزِ تعلیم بہت اچھا تھا۔ ۱۲۹۶ھ میں وفات پائی۔ صرف و نحو پر مفید اور اچھے رسالے آپ کی تصانیف میں تھے۔ سر سید نے بنارس میں مجلس "خزنۃ البضاعۃ لتاسیس مدرسۃ العلوم للمسلمین" قائم کی تو آپ اس کے سرگرم ممبر رہے۔[۳۲]

۲۹۔ مولوی کرامت اللہ عباسی چریاکوٹی[۳۳]۔ احمد ملیح عباسی کے فرزند تھے۔ جملہ علوم و فنون کے ماہر اور اپنے علاقے کے نامور لوگوں میں تھے۔ ملّا محمد عسکری شیعی اور ملّا صمد اللہ سندیلوی سے تحصیلِ علم کی۔ علوم و معارف سے فراغت کے بعد دستار بندی کی رسم ادا ہوئی۔ اس موقع پر بیس چالیس علماء اور دوسرے شہروں کے طلبہ جمع ہوئے۔ ان میں سے ہر شخص مختلف مسائل کے بارے میں سوال کرتا۔ موصوف ہر ایک کے جواب باصواب میں تحسین و آفریں کا خراج حاصل کرتے۔ امرائے لکھنؤ کی طرف سے ایک قطعہ زمین معاش کے لیے مقرر تھا۔ جس کا محاصل سالانہ دو ہزار روپیہ تھا۔ تمام عمر جاہ و جلال سے بسر کی۔ اور مرجع خلق رہے۔ ۱۲۵۱ھ میں سو سال کی عمر میں انتقال ہوا۔

۳۰۔ مولوی نجم الدین عباسی چریاکوٹی[۳۴]۔ مولوی احمد علی کے صاحبزادے تھے۔ درسی کتابیں والدِ ماجد سے پڑھیں تکمیل کے بعد درس و تدریس کا مشغلہ اختیار کیا۔ اپنے زمانے کے مشاہیر علما میں شمار ہوتے تھے۔ تبحرِ علمی کے علاوہ بحث و تمحیص کی قوت اور حجت و دلیل کی مضبوطی میں آپ اپنی نظیر تھے۔ فارسی نظم و نثر کی طرف خاص رجحان تھا۔ سر سید سے خصوصی تعلقات رکھتے تھے۔ مدرسۃ العلوم علی گڑھ کے جلسوں اور اس کی مشاورتی کمیٹی کے ممبروں میں تھے[۳۵]۔ انگریزوں خصوصاً حکامِ وقت میں ان کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ انھیں لوگوں کی صحبت میں انگریزی زبان کو لہجہ سے واقفیت حاصل کی۔ تصانیف میں ہفت اقسام حسینی (صرف) اور اعرابِ ادبیہ (نحو) اس علاقے میں بہت مشہور تھیں۔ "مثنوی فیض الٰہی" "مثنوی چہار ضرب" "قلب عروض و قافیہ" "فسانہ سیلاب" (منظوم) "خمسہ محمدیہ" اور "یادداشتِ چریاکوٹ" آپ کی یادگار ہیں۔ نمونے کے طور پر ایک غزل درج ہے ؎

بروی نازنیں زلف سیہ انداختی رفتی   بمستانہ نگاہی کار مردم ساختی رفتی
بما خود ساختی جاناں و وحشی ساختی رفتی   چو اشک از چشم تر زارم از نظر انداختی رفتی
گریباں ہا دریدہ از ہم چو گل ارباب محفل را   برنگ دامنِ گلزار را افراختی رفتی
چہ آمد مہربانی را کجا شد عہد و پیمانت   کہ حق صحبتِ دیرینہ را نشناختی رفتی
ندانستی چہ خواہد بر اسیرانِ تو رفت آخر   دمی با تو گرفتاران الفت باختی رفتی
تواں بر خاک کوی افتادگان خود نظر کردن   اگر رخشِ جدائی بر سر شان تاختی رفتی
ہنوزم آرزوہا پنہاں در خاطر و آدرخ   تو چو گیسو شبستاں را پریشاں ساختی رفتی
نمیدانم چہ دیدی از خراب خود کہ یکبارہ   دلش را وحشت آباد جدائی ساختی رفتی
تواں دیگر بعدم خاطری را جمع فرمودن   زہم جمعیتش را گر پریشاں ساختی رفتی
نمیدانم چہ دیدی از من بیمار خود کاخر   بچندیں دادن داد جفا پرداختی رفتی
سرت گردم تو بودی آشنای باوفا زیں پس   چرا با نجم نرد بیوفائی باختی رفتی

۳۱۔ مولوی محمد اعظم عباسی چریاکوٹی[۳۱] مولوی نجم الدین کے صاحبزادے تھے ۱۲۶۶ھ میں پیدا ہوئے۔ درسی مروجہ کتابیں اپنے چچا مولوی فاروق اور مولوی علی عباس سے پڑھیں۔ بقیہ کتابوں کا درس مختلف مقامات پر پورا کیا۔ عرصے تک حیدرآباد میں معتمد کی خدمت انجام دی۔ شعرگوئی میں کمال حاصل تھا۔ جلالی تخلص کرتے تھے۔ ایک دیوان یادگار تھا۔ نمونۂ کلام یہ ہے:

نقاب از چہرہ ای آئینہ رو انداختی رفتی   جہانی را ز حسن خویش حیراں ساختی رفتی
خوش آں روزی کہ خنگِ باد پا را ای پری پیکر   ز شوخی بر سر خاک مزارم تاختی رفتی
خنک پیرِ مغاں باشی کہ دوش از بادۂ وحدت   درونم از خیال ما سوا پرداختی رفتی
پریشاں کردۂ باد صبا مرغولہ مویش را   دلم را در پریشانی چو زلف انداختی رفتی
ز بزمم شعلہ رو برخاستی چو شعلۂ آتش   چہ نادانی کہ لطف زندگی نشناختی رفتی
من از دل خستگیہای تپم بر خاک چوں بسمل   دو دم تیغ ادا چوں بر من زار آختی رفتی
بسی کردی ای خورشید گردوں خود نمائیہا   چوں دیدی طلعت خورشید من رو سوختی رفتی

بن روتافتی برہم زدی رسم مروت را　　چہ عیاری کہ نرد بیوفائی باختی رفتی
زد کردی ز پہلوی من ای شاہ بتاں لیکن　　من مسکین خاک افتادہ را ننواختی رفتی
بہ فرخ زندگانی یافتی ای باخبر زاہد　　کہ در دنیای دوں با کار دیں پرداختی رفتی
لاآلی را نمودی پایمال از خوش خرامی ہا　　سر افتادہ را ای سرو ناز افراختی رفتی

۳۔ مولوی محمد محسن عباسی چریاکوٹی۔ شیخ گدا حسین کے صاحبزادے تھے۔ یہ شیخ صاحب ے والد منشی گوہر علی[24] بسلسلۂ ملازمت سرکار انگریزی گورکھپور آئے۔ یہیں شہر کے رئیس اروغہ ظہور اشرف کی اکلوتی صاحبزادی سے گدا حسین کی شادی ہوئی۔ وافر جائداد قولہ و غیر منقولہ کے مالک ہوئے جس کے انتظام و انصرام کے لیے گورکھپور میں ستقل سکونت اختیار کی۔ یہیں ان کے بیٹے محمد محسن سنہ ۱۸۵۴ء سے چھ ماہ قبل پیدا ہوئے۔ فطری ذوقِ علم رکھتے تھے۔ فارسی، عربی، ترکی اور ہندی پر پورا عبور تھا۔ گریزی زبان سے بھی واقف تھے۔ عمر کا بیشتر حصہ درس و تدریس اور علوم مختلفہ کے مطالعے ں گزارا۔ حدیث، تفسیر، فقہ، ہیئت، نجوم، تصوف، طب اور علم الانشا میں غیر معمولی دخل ھا۔ ان موضوعات پر اتنی کتابیں حاصل کرکے پڑھیں کہ پورا کتب خانہ تیار ہوگیا۔[25] جس کی یکھ بھال کے لیے چریاکوٹ کے دو دو صاحبان علم مولوی محمد منیر اور مولوی محمد نصیر مقرر تھے۔ ولوی محسن کتب و رسائل کی خرید پر دل کھول کر روپیہ خرچ کرتے۔ ان پر حاشیے اور یادداشتیں کھتے۔ اکثر قلمی کتابوں کی نقل اپنے ہاتھ سے پوری صحت و صفائی کے ساتھ کرتے اور اختتام نظم و نثر میں اپنے ذوق کی تکمیل کا شکریہ خدا کی بارگاہ میں ادا کرتے۔ آبائی جائداد جو کثیر مدنی اور نقد و جنس کا ذریعہ تھی، کلیتہً اپنے چھوٹے بھائی کے حوالے کرکے خود وکالت کا پیشہ ختیار کیا۔ شہر کے نامور وکلا میں سے تھے۔ اکابر شہر اور انگریز حکام میں بڑی عزت تھی۔ پہلی شادی مولوی محمد کامل صدر الصدور قصبۂ ولید پور ضلع اعظم گڑھ کی صاحبزادی سے ہوئی۔ س طرح مولانا فاروق چریاکوٹی کے ہم زلف تھے۔ دوسری شادی شاہ عبد العلیم آسی غازی پوری کے خانوادے میں ہوئی۔ تصنیف و تالیف کا سلسلہ آخری وقت تک قائم رہا۔ کچہری کے وقات کے علاوہ بقیہ تمام وقت اپنے دفتر تصنیف و تالیف میں کھوئے رہتے۔ تصانیف

میں "ترتیب القرآن" (قرآن کی گرامر)، عربی و ہندی لغت اشعار کے مجموعے موسوم بہ "مجموعۂ اقوالِ غم" راقم الحروف کے پاس موجود ہیں۔ جو ہنوز زیورِ طباعت سے محروم ہیں۔

۳۳۔ **ابوالفضل احسان اللہ عباسی چریاکوٹی**[۳۹] منشی عزیز الدین کے صاحبزادے تھے چریاکوٹ میں پیدا ہوئے۔ بچپن ہی میں یتیم ہو گئے۔ اپنے چچا مولوی عنایت رسول اور مولانا فاروق چریاکوٹی سے کسبِ علم کیا۔ غضب کے طباع اور عالی ذہن تھے۔[۴۰] مدرسۃ العلوم علی گڑھ کے سب سے پہلے طالب علموں میں سے تھے۔ وہاں سے مڈل کرنے کے بعد گورکھپور آ گئے۔ وکالت کا امتحان پاس کیا اور شہر میں وکالت شروع کی۔ جلد ہی شہر کے چوٹی کے وکلا میں شمار ہونے لگے۔ گورکھپور بار ایسوسی ایشن کے بانی تھے۔ گھر کے باہر انگریزی لباس پہنتے تھے۔ انگریز حکام میں بڑی قدر و منزلت تھی۔ قوم و ملت کی بھلائی کی متعدد اسکیمیں ذہن میں رہتی تھیں جنھیں بروے کار لانے کی کوشش کرتے۔ مشرقی یو۔پی، بچھرہ اور بہار میں سرسیّد کی تحریک کو فروغ دینے میں ان کا بڑا حصہ تھا۔ اس خطّے کی نئی نسل کی تعلیم و ترقی میں موصوف کا بڑا ہاتھ ہے۔ شیخ گدا حسین کی صاحبزادی سے آپ کی شادی ہوئی۔

سنہ ۱۹۲۸ء میں وفات پائی۔

تصنیفی زندگی کا آغاز بچپن ہی سے ہو گیا تھا۔ بنارس اور غازی پور کے قیام کے دوران ریاضی کے موضوع پر متعدد کتابچے لکھے۔ چوتھے درجہ میں تھے تو Lamb's Tales کا ترجمہ "فسانۂ دلپذیر" کے نام سے کیا۔ جو نول کشور پریس سے شائع ہوا۔ اس کے علاوہ متعدد مطبوعہ کتب آپ کی یادگار ہیں۔

۱۔ ترجمۂ قرآن (سلیس و رواں اردو میں)۔ ۲۔ تاریخ الاسلام (اپنے زمانے کی مشہور کتاب تھی۔ علی گڑھ کے نصاب میں شامل تھی۔ مشاہیرِ وقت سید امیر علی اور بدر الدین طیب جی اور فاروق چریاکوٹی وغیرہ نے اس کی تعریف کی تھی)۔ ۳۔ الاسلام (فلسفہ کے موضوع پر)۔ ۴۔ تاریخ حکمائے یونان۔ ۵۔ زاہدہ (ناول۔ اس کے بارے میں اخبارات صدائے ہند اور مشیرِ ہند نے لکھا ہے کہ زاہدہ کے مصنف نذیر احمد سے بازی لے گئے)۔ ۶۔ المجاہد (ناول، عورتوں کے حقوق کے موضوع پر)۔ ۷۔ محنتہ الارامل (بیواؤں کی

شادی سے متعلق کتابچہ)۔ ۸۔ فسانۂ دلپذیر (ترجمہ)۔ ۹۔ نشترِ سخن (انتخاب اشعار اُردو و فارسی)۔ ۱۰۔ فکرِ دُنیا (صنعت و حرفت)۔ ۱۱۔ زبانِ اُردو (کتابچہ)۔ ۱۲۔ شرح ایکٹ ہائے قبضہ آراضی و مالگذاری (قانون کے موضوع پر۔ اس موضوع پر کئی کتابیں انگریزی میں بھی ہیں)۔ ۱۳۔ سوانح عمری حضرت مجدّد الف ثانی۔ ایک اخبار "الوقت" بھی گورکھ پور سے نکالتے تھے جس میں سرسیّد کی تحریک کی تائید و حمایت میں مضامین شایع ہوتے تھے۔

۳۴۔ **احمد مکرم عباسی چریّاکوٹی۔** محمد اعظم کے فرزند تھے۔ جیّد عالم، ممتاز ادیب، اور ماہر تاریخ داں تھے۔ ریاست حیدرآباد سے منسلک رہے۔ داغ دہلوی اور عبد الحلیم شرر سے خصوصی تعلقات تھے۔ شرر نے تاریخ اسلام کا خاکہ تیار کرنے میں موصوف سے استفادہ کیا تھا۔ ایامِ ضعیفی میں چریّاکوٹ واپس آئے۔ تصنیف و تالیف کا سلسلہ آخری وقت تک قائم رہا۔ متعدد تصانیف چھوڑی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں: ۱۔ حکمت بالغہ (تین جلدوں میں)۔ ۲۔ السمع الاسمع۔ ۳۔ چراغ حکمت۔ ۴۔ کرامت اللطائف۔ ۵۔ الاخلاق۔ ۶۔ تاریخ المکرم۔ ۷۔ رحل الغنا۔ ۸۔ بارہ امام۔ ۹۔ رسالۂ شطرنج۔[۴۱]

۳۵۔ **مولوی امین عباسی چریّاکوٹی۔** فاضل وقت مولانا فاروق کے فرزند اور مولانا عنایت رسول کے بھتیجے تھے۔ ۱۸۸۰ء کے قریب چریّاکوٹ میں پیدا ہوئے۔ اپنے والد ماجد اور چچا سے تعلیم حاصل کی۔ سات زبانوں انگریزی، عربی، فارسی، سنسکرت، عبرانی، ترکی اور ہندی میں کامل دستگاہ تھی۔ عربی و فارسی کے فاضل تھے۔ ایک عرصہ تک بریلی، باندہ، علی گڑھ، کلکتہ، چٹگام اور ڈھاکہ کے گورنمنٹ اور پرائیویٹ اسکولوں میں ہیڈ مولوی رہے۔ اس کے بعد ڈھاکہ کالج پھر ڈھاکہ یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ بنگال گورنمنٹ نے ادبی خدمات کے صلے میں "شمس العلما" کا خطاب دیا۔ خواجہ ناظم الدین سابق گورنر جنرل پاکستان آپ کے شاگردوں میں تھے۔[۴۲] ڈھاکہ سے سبکدوش ہونے کے بعد گورکھ پور میں مستقل سکونت اختیار کی۔ راقم الحروف نے بھی ان سے استفادہ کیا۔ فارسی کی ابتدائی کتابیں اور گلستاں، بوستاں انھیں سے پڑھیں۔ تقسیم ہند کے بعد دوبارہ ڈھاکہ جاکر آباد ہوئے۔ ۱۹۷۰ء میں انتقال ہوا۔ تصنیف و تالیف

کی طرف توجہ کم تھی۔ جو کچھ لکھا وہ شائع نہ ہو سکا۔ علی گڑھ کے دوران قیام میں رشید احمد سالم کے ساتھ "جواہر خسروی" ترتیب دی۔ "اردو رسم الخط اور اس کی اہمیت" پر ایک کتابچہ شائع کیا۔ فن موسیقی پر ایک مقالہ ادارۂ انیس ادب الہ آباد نے شائع کیا۔ تصوف پر ایک مضمون قسط وار 'سجان'، گورکھ پور میں شائع ہوتا رہا۔[۴۳]

۳۶۔ **محمد مبین کیفی چریا کوٹی**[۴۴] مولانا مبین بھی مولانا فاروق کے صاحبزادے تھے۔ ۱۸۹۰ء میں چریا کوٹ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، ہندی، سنسکرت، فلسفہ، منطق، فقہ، حدیث اور ریاضی کی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ ترکی، عبرانی اور سریانی چچا عنایت رسول سے سیکھی۔ اس کے بعد جرمن، فرنچ اور لاطینی سے واقفیت حاصل کی۔

۱۹۱۶ء میں چریا کوٹ سے "العلم" جاری کیا۔[۴۵] ۱۹۱۸ء میں انسٹی ٹیوٹ گز علی گڑھ کے اڈیٹر ہوئے۔ پھر گورکھ پور سے "سجان" جاری کیا۔[۴۶] "روزنامہ زمانہ" کلک اور روزنامہ "انقلاب زمانہ" کے بھی مدیر رہے۔ ۱۹۲۷ء میں ہندستانی اکاڈمی، الہ آباد سے منسلک ہوئے جہاں "جواہر سخن" سات جلدوں میں مرتب کی۔ ۱۹۴۳ء میں علی گڑھ یونیورسٹی لائبریری میں تقرر ہوا اور مشرقی علوم کی کتابوں کی فہرست تیار ک تصانیف میں "فلسفہ سیاسیات اسلام"، "فلسفہ عمر" اور "ترجمہ قانون مسعودی" ہے۔ لیکن زیادہ شہرت انھیں شاعری سے ملی۔ ایک مختصر دیوان "میکدۂ کیفی" اور انجمن ترقی ار ہند سے غزلوں کا ایک انتخاب شائع ہو چکا ہے۔ ۱۹۵۶ء میں انتقال ہوا۔

۳۷۔ **محمد یاسین عباسی چریا کوٹی**[۴۷] مولانا فاروق کے فرزند تھے۔ عربی و فارسی زبا پر پورا عبور رکھتے تھے۔ فلسفہ و منطق سے فطری مناسبت تھی۔ زمانہ طالب علمی میں فلسفیہ تحقیقات و معلومات کے لیے مشہور تھے۔ اس موضوع پر طویل مضامین اور رسا موجود ہیں جو شائع نہیں ہوئے۔ "خلافت راشدہ" پر ایک کتاب گورکھ پور سے شا ہو چکی ہے۔ 'سجان'، گورکھ پور کے مدیر رہے۔ ایک مضمون "ازالہ شبہات سلامانُ اب سجان میں شائع ہوا ہے۔[۴۸]

علما کی یہ فہرست نامکمل ہے۔ بعد کے بعض ارباب کمال مثلاً مولوی محمد نصیر، مولوی محمد منیر اور مولوی محمد معصوم وغیرہ کے حالات معلوم نہ ہو سکے۔ اوّل الذکر مولانا عنایت رسول کے شاگرد اور ریاضی و الجبرا کے زبردست عالم تھے۔ تثلیث زاویہ حادہ کو جو ناممکنات میں ہے۔ مختلف دلائل سے ثابت کیا تھا۔ اس سلسلے میں یورپ کی بعض یونیورسٹیوں سے خط و کتابت بھی کی تھی[49]۔ ایک مضمون "قطر الارض" سبحان میں شائع ہوا ہے جس میں قطر ارضی ایک جدید انداز میں ہر جگہ دریافت کر لینے کا اعلان کیا ہے[50]۔ مولوی محمد منیر کا شمار تاریخ و ادب اور فلسفہ و ریاضی کے بلند پایہ عالموں میں تھا۔ مولوی محمد معصوم بھاشا زبان کے شاعر و ادیب تھے۔ ان کی اکثر کویتائیں اس دور کے رسالوں کی زینت رہیں[51]۔ تلاش بسیار سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

ارباب چریاکوٹ کے اس اجمالی تعارف کے بعد توقع ہے کہ اصحاب علم اور محققانِ فن اس طرف بھی متوجہ ہوں گے اور ان بزرگوں نے مختلف ادوار میں اپنے معاشرے کی تعمیر و ترقی میں جو علمی و ثقافتی خدمات انجام دی ہیں۔ اس کا تفصیلی جائزہ لیں گے۔ تاکہ ہندوستان کے اسلامی تمدن کی تاریخ میں ان بزرگوں کے صحیح مقام کا تعین ہو سکے۔

حوالہ جات:

۱۔ یادداشت چریاکوٹ (قلمی)

۲۔ تذکرۂ علماے ہند، ص ۲۵۶، بحر زخار (قلمی)، وجیہ الدین اشرف، پوری عبارت ہے:

"آں شجر پُر بار نظامی و آب یافتہ انہار جامی و آں واقف اسرار انفاسی شیخ یوسف حسن عباسی چریاکوٹی فرزند اعز الدین و خواہر زادۂ شیخ نصیر الدین چراغ دہلیست۔"

(وہ نظامی کا شجر پربار اور جامی کی نہروں کا سیراب، اسرار انفاسی کا واقف شیخ یوسف حسن عباسی چریاکوٹی، اعز الدین کا فرزند اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کا بھانجہ ہے۔)

صاحب تذکرہ کی مراد یہاں ابو الجلال اسمٰعیل سے ہے جیسا کہ "فرزند اعز الدین" سے ظاہر ہے لیکن جیسا کہ کہا گیا ہے ابو الجلال اسمٰعیل اپنی کنیت ابو یوسف سے پکارے جاتے تھے۔ عبد اللہ یوسف کا نام ان کے

انتقال کے بعد کثرت استعمال سے شیخ یوسف اور یوسف حسن وغیرہ مشہور ہو گیا۔ تذکرہ نگاروں نے ایک ہی شخصیت سمجھا۔ لہٰذا دونوں کے حالات خلط ملط ہو گئے۔ ابوالجلال اسمٰعیل کے شیخ نصیر الدین سے گہرے روابط ضرور تھے لیکن وہ ان کے مرید یا خلیفہ نہیں تھے۔ علماے چریاکوٹ کئی نسلوں تک تصوف کے ذوق سے ناآشنا رہے۔ بعد میں دو ایک حضرات زمانے اور حالات سے متاثر ہو کر اس طرف بھی مائل ہوئے۔ جن میں محمد بن عاشق محی الدین کی اولاد میں شیخ یوسف چریاکوٹی (اخبار الاخیار، ص ۲۲۳) مشہور تھے۔ اسی طرح ابوالجلال اسمٰعیل کو شیخ کا خواہرزادہ کہنا بھی حقیقت سے بعید ہے۔ دوستانہ تعلقات کے علاوہ دونوں میں کوئی حقیقی رشتہ نہیں تھا۔ انھیں تعلقات کی بنا پر ان کی اولادیں جن میں عبداللہ یوسف بھی شامل ہیں انھیں ماموں کہتے رہے ہوں گے جیسا کہ آج بھی دستور ہے کہ خاندان سے متعلق دوست احباب کو گھر کے چھوٹے چچا یا ماموں کہتے ہیں۔ عبداللہ یوسف شیخ کے زیر تعلیم رہے نظام الدین اولیا کے حلقۂ درس میں انھیں کا اٹھنا بیٹھنا تھا۔ دلّی چھوڑتے وقت ممکن ہے شیخ نے انھیں اپنا خلیفہ نامزد کیا ہو۔ لیکن ابوالجلال اسمٰعیل پر گمان کرنا غلط ہے۔

۳۔ مولانا وجیہ الدین اشرف نے "بحر زخار" میں یوسف حسن عباسی کو شیخ اعز الدین کا فرزند اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کا خواہرزادہ نیز نظام الدین اولیا کا مرید لکھ دیا ہے۔ جس کے باعث بعض دوسرے لوگ اس مغالطے میں پڑ گئے کہ ابوالجلال اسمٰعیل ہی کا نام یوسف حسن بھی تھا اور وہ نصیر الدین چراغ دہلی کے بھانجے تھے۔ حالانکہ یہ قطعی امر ہے کہ ابوالجلال اسمٰعیل براہ راست عدن سے ہندوستان آئے۔ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی اودھ میں پیدا ہوئے۔ وہیں ان کی دو بہنیں بھی پیدا ہوئیں جن کی شادیاں بھی اودھ ہی میں ہوئیں، ان سے دو اولادیں کمال الدین اور زین الدین تھیں۔ جن کو اپنی دونوں بہنوں کے انتقال کے بعد شیخ چراغ دہلی اودھ سے دہلی لائے (دیکھیے خیر المجالس، مرتبہ خلیق نظامی، ص۲۸۴) ایسی صورت میں ابوالجلال اسمٰعیل شیخ کے خواہرزادہ کیونکر ہوئے۔ حقیقت یہ ہے کہ یوسف حسن ابوالجلال اسمٰعیل کے صاحبزادے تھے۔ دہلی میں پیدا ہوئے شیخ نصیر الدین چراغ دہلی سے ابوالجلال اسمٰعیل کے بڑے قریبی تعلقات تھے۔ اس بنا پر ممکن ہے یوسف حسن ان کو از روے محبت ماموں کہتے رہے ہوں۔ جیسا کہ بعض خاندانوں میں آج بھی رواج ہے۔ یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ یوسف چریاکوٹی جن کا ذکر اخبار الاخیار (ص۲۶۴) میں ہے وہ بھی جداگانہ شخصیت ہیں اور اس خاندان کی ساتویں پشت میں تھے اور عہد اکبری سے تعلق رکھتے تھے۔ جہاں تک حضرت نظام الدین اولیا کا مرید یا چراغ دہلی کے خلیفہ

(تذکرۂ علماے ہند، ص۲۵۶) ہونے کا تعلق ہے اس کے لیے اتنا عرض کرنا ہے کہ ارباب چریاکوٹ کئی نسلوں تک تصوف کے ذوق سے خالی رہے۔ بعد کی نسلوں میں البتہ دو تین بزرگ ایسے گزرے ہیں جنھوں نے تصوف سے دل بستگی کا اظہار کیا۔

۔ بحر زخار، وجیہ الدین اشرف، (قلمی)

۔ صاحب تذکرۂ علماے ہند (ص۲۵۶) نے تاریخ وفات سنہ ۶۷۴ھ لکھی ہے جو غلط ہے۔ تحفۃ النصائح کا سنہ تصنیف سنہ ۷۹۵ھ ہے (دیکھیے تحفۃ النصایح، قلمی، ذخیرۂ سبحان اللہ، علی گڑھ) ایسی صورت میں مصنف کا سنہ وفات سنہ ۶۷۴ھ کیونکر ہو سکتا ہے۔

۔ یادداشت چریاکوٹ، (قلمی)

۔ نزہتہ الخواطر، ج ۵، ص ۱۹۱۔

۔ ایضاً، ص ۲۳۱

۔ ایضاً، ج ۴، ص ۳۰۲

۔ یادداشت چریاکوٹ (قلمی)

۔ ایضاً

۱۱۔ ایضاً

۔ ایضاً

۔ ایضاً

۔ ایضاً

۔ ایضاً

۔ ایضاً

۔ ایضاً

۔ ایضاً

۔ ایضاً

۔ ایضاً

۔ نزہتہ الخواطر، ج۔۶، ص ۱۵۲، تذکرہ علماے ہند، رحمٰن علی، ص ۱۲۱۔

۔ ایضاً، ج۔۷، ص ۳۶۱، ایضاً، ص ۱۵۷۔

۲۴۔ تذکرۂ علماے ہند، رحمٰن علی، ص ۱۴۲۔

۲۵۔ تذکرۂ علماے ہند، رحمٰن علی، ص ۱۵۲، حیات شبلی، ص ۲، (حاشیہ)، بشریٰ، (مقدمہ از مولوی محمد امین عباسی)۔

۲۶۔ ایضاً، ص ۲۰۷۔ حیات شبلی، ص ۷۳، الندوہ، اکتوبر ۱۹۰۹ء

۲۷۔ نزہتہ الخواطر (ج ۶) ص ۳۷۱

۲۸۔ تذکرۂ علماے ہند، رحمٰن علی، ص ۱۴۴۔ حیات شبلی، ص ۷۲۔

۲۹۔ نزہتہ الخواطر (ج ۶) ص ۲۶۸، تذکرۂ علماے ہند، رحمٰن علی، ص ۱۷۶

۳۰۔ ایضاً (ج ۷) ص ۳۰۲، ایضاً ص ۱۹

۳۱۔ ایضاً (ج ۷) ص ۳۵۸، ایضاً ص ۱۵۵

۳۲۔ تہذیب الاخلاق، ۱۲ جمادی الثانی ۱۲۸۶ھ نمبر ۹۸، ص ۱۱۶

۳۳۔ نزہتہ الخواطر (ج ۷) ص ۳۹۷، تذکرۂ علماے ہند، رحمٰن علی، ص ۱۷۱

۳۴۔ تذکرہ علماے ہند، رحمٰن علی، ص ۳۳۵

۳۵۔ تہذیب الاخلاق۔ ۱۵ ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ نمبر ۱۰۱، ص ۲۰۳، تہذیب الاخلاق، یکم ر ۱۲۸۹ھ نمبر ۱۰۲، ص ۱۲۷۔

۳۶۔ تذکرۂ علماے ہند، رحمٰن علی، ص ۱۸۱

۳۷۔ یہ وہی منشی گوہر علی ہیں جن کے بارے میں صاحب "کشف البغاوت گورکھپور" اپنی کتاب: لکھتے ہیں کہ:

چریا کے گوہر علی ہیں عزیز
تو کوٹ ان کو آخر میں کر باتمیز

سرسید کی کتاب "اسباب بغاوت ہند" سے بہت پہلے یہ منظوم کتاب انھوں نے لکھ کر گورک ضلع میں انگریز حکام اور فوجیوں کی آتش انتقام کو ٹھنڈا کیا تھا اور وہاں کے عوام خصوصاً مسل کو اس ہولناک تباہی و بربادی سے محفوظ رکھا۔ جس کا نشانہ دوسرے اضلاع کے لوگ ہوئے آزاد لائبریری علی گڑھ میں اس کا جو مطبوعہ نسخہ ہے اس پر مولوی زین العابدین (رفیق سرسید تحریر ہے کہ "عجیب و غریب کتاب ہونے کی وجہ سے سید احمد خاں کی نذر کی جاتی ہے۔"

۳۸۔ ڈھائی تین ہزار کتابوں کے اس کتب خانے کی داستان بڑی دردناک ہے۔ مولوی محسن ج فالج زدہ ہو کر صاحب فراش ہو گئے تو ان کے ماموں زاد بھائی مولوی سید سبحان اللہ صاحب ز

نے کتب خانے کے منتظم مولوی نصیر کو کچھ لالچ دے کر نادر و نایاب نسخوں کو دو تین الماریوں میں یکجا کروایا اور راتوں رات اٹھالے گئے۔ یہ نسخے اب سبحان اللہ کلیکشن آزاد لائبریری علی گڑھ کی زینت ہیں۔ جو ہزار پندرہ سو کتابیں بچی رہ گئیں وہ ان کے انتقال کے بعد ان کی چھ اولادوں کی، جو سب کی سب علمی ذوق سے عاری تھیں، مشترکہ ملکیت بنی رہیں اور کیڑوں کو غذا فراہم کرتی رہیں۔ عرصہ دراز کے بعد موصوف کے داماد ڈاکٹر ابو نصر معز الدین صاحب سابق چیف میڈیکل آفیسر مسلم یونیورسٹی کی تحریک پر جامع مسجد گورکھ پور میں منتقل کی گئیں۔ وہاں مسجد کے سکریٹری صاحب کی غفلت سے ایک معتدبہ تعداد قیمتاً گورکھپور یونیورسٹی میں پہنچ گئی۔ آخرش ڈاکٹر معز الدین صاحب ہی نے ڈاکٹر یوسف حسین خاں سابق پرو وائس چانسلر کے توسط سے آزاد لائبریری علی گڑھ میں منتقل کرا دیا۔

۳۹۔ احسان اللہ عباسی ۔ ایک تعارف' از اصغر عباس ۔' مجلۂ افکار نو' یونیورسٹی گورکھ پور ۱۹۷۱ء

۴۰۔ ان کا ایک واقعہ اکثر بزرگوں کی زبانی سنا تھا کہ جس زمانے میں عنایت رسول کے ساتھ بنارس میں مقیم تھے۔ سرسید بھی وہیں تھے۔ سید محمود اور احسان اللہ میں ریاضی کے موضوع پر مباحثہ ہوگیا سیّد محمود نے احسان اللہ سے چند سوالات کیے۔ انھوں نے شرط رکھی کہ صحیح جواب پر وہ بھی سیّد محمود سے سوال کریں گے۔ سید محمود کے سب سوالوں کا جواب دینے کے بعد خود انھوں نے سیّد محمود سے زاویۂ حادہ کی تثلیث کا قاعدہ پوچھا چونکہ یہ منجملہ ناممکنات میں سے ہے اس لیے سیّد محمود جواب سے عاجز رہے۔ عنایت رسول کو معلوم ہوا تو انھوں نے کہا کہ "کیا کو دو بیچ کر پڑھا ہے، کہہ دیتے ناممکنات میں ہے۔ میں ممکنات کے ساتھ ناممکنات بھی پڑھاتا جاتا ہوں"

۴۱۔ احمد مکرم صاحب کے قریبی عزیز اور شاگرد محمد مزمّل عباسی اعظم گڑھ سے تحریر کرتے ہیں کہ استاد مرحوم کے کوئی اولاد نرینہ نہ تھی۔ قصبہ سے بھی رفتہ رفتہ علمی مذاق ختم ہوتا گیا۔ مجبوراً اپنی ساری کتابوں کے مسوّدے خاندان کے دیگر افراد کی تصانیف کے ذخیروں کے ساتھ دائرۃ المعارف حیدر آباد کو منتقل کر دیے۔ کتابوں کا پارسل بنانے والوں میں مزمّل صاحب موصوف خود شامل رہے اس سے قبل مفتی محمد اسلم صاحب دائرۂ شاہ اجمل الہ آباد نے بتایا کہ سر شاہ سلیمان نے ان کتابوں کی اشاعت کا انتظام کیا تھا۔ لیکن کسی وجہ سے شائع نہ ہو سکیں۔

۴۲۔ خواجہ ناظم الدین مرحوم جب غیر منقسم بنگال کے وزیر ہوئے تو ہگلی میں انھیں سپاسنامہ پیش کیا جانے والا تھا۔ مولانا امین اس وقت وہیں مقیم تھے۔ خواجہ صاحب کو معلوم ہوا تو انھوں نے اصرار

کیا کہ ماہنامے کے جلسے میں ان کے استاد کو ان کی بغل بٹھایا جائے۔

۴۳۔ سبحان گورکھپور، شوال ۱۳۴۰ھ، ص ۵۴ و ذی الحجہ و محرم ۱۳۴۱ھ، ص ۲۹۔

۴۴۔ "انتخاب غزلیات کیفی چریاکوٹی" انجمن ترقی اردو ہند، علی گڑھ۔

۴۵، ۴۶۔ دونوں رسالوں میں بیشتر علمائے چریاکوٹ کی تخلیقات شائع ہوتی رہی ہیں۔ راقم کے
"سبحان" کے تین پرچے اور آزاد لائبریری میں "العلم" کا ایک پرچہ موجود ہے۔
علمائے چریاکوٹ پر تحقیقات کے لیے پرچے معاون ثابت ہوں گے بشرطیکہ ان کی پوری فا
ل جائے۔

۴۷۔ سبحان گورکھپور، شوال ۱۳۴۰ھ ص ۲۸

۴۸۔ ایضاً

۴۹۔ ایضاً (شذرات)

۵۰۔ ایضاً، رمضان و شوال ۱۳۴۰ھ

۵۱۔ کچھ کویتائیں مذکورہ رسالے "سبحان" اور "العلم" میں بھی شائع ہوئی ہیں۔

تبصرہ

ڈاکٹر مشیر الحق

الہند فی العہد الاسلامی

تالیف : علّامہ سیّد عبدالحیٔ الحسنی (مرحوم)
ترتیب : ڈاکٹر سید عبدالعلی الحسنی (مرحوم) و مولانا سید ابوالحسن علی الحسنی الندوی
ناشر : دائرۃ المعارف العثمانیہ۔ عثمانیہ یونیورسٹی، حیدرآباد (آندھراپردیش)
صفحات : ۵۲۳ ؛ تقطیع کلاں۔
قیمت : ۵۷ روپے۔
سنہ : ۱۹۷۲ء

قدیم علم و فن کے حلقے میں شاید ہی کوئی تعلیم یافتہ شخص ایسا ہو جو مصنّف کی شخصیت کی گہرائی اور گیرائی سے کماحقہٗ واقف نہ ہو۔ اگرچہ جدید تعلیمی طبقے کے لوگ، خصوصاً اُردو ادب کے بھی "گلِ رعنا" کی وجہ سے مصنف مرحوم کے نام سے واقف ہیں، لیکن درحقیقت جن لوگوں نے ان کی عربی تصانیف خصوصاً ان کی مرتب کردہ قاموسی کتابوں نزہۃ الخواطر اور الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند کا مطالعہ نہیں کیا ہے

وہ مصنف کے صحیح علمی مقام کا پوری طرح اندازہ نہیں کر سکتے۔

مولانا عبدالحئی مرحوم دائرہ شاہ علم اللہ (رائے بریلی) کے اس خانوادۂ سیادت سے تعلق رکھتے تھے جو علم و عمل، تقویٰ و تزکیۂ نفس، جہاد فی سبیل اللہ اور تصوف و سلوک کا مرکز رہا ہے۔ انھوں نے اپنے خاندان کے بزرگوں کے علاوہ اپنے زمانے کے مشہور اساتذۂ فن مثلاً مولانا لطف اللہ، میاں نذیر حسین، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا محمد قاسم نانوتوی، مولانا عبدالحئی فرنگی محلی (رحمہم اللہ) سے اکتسابِ علم کیا تھا۔ ان مختلف الفکر اساتذہ کے سامنے زانوے ادب تہ کرنے کی وجہ سے مصنف مرحوم کا ذہن علمی تعصب سے پاک صاف تھا۔ یہی سبب ہے کہ بقول مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی، وہ "قدیم تعلیم کے ساتھ جدید خیالات پر بھی غور کرتے تھے اور جو مفید باتیں نظر آتی تھیں انھیں بے تکلف تسلیم کر لیتے تھے۔" (ملاحظہ ہو اسلام اور عصر جدید، اپریل ۱۹۷۱ء، ص ۹۳)

مصنف مرحوم کی مذکورہ بالا دونوں کتابیں، نزہۃ الخواطر (۸ جلدیں) اور الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند علی الترتیب دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن اور المجمع العلمی (دمشق) کی طرف سے شائع ہو چکی ہیں۔ نزہۃ الخواطر ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے لے کر ۱۹۲۳ء تک کی تمام مشہور اور صاحب کمال شخصیتوں کے حالات پر مشتمل ہے۔ دوسری کتاب خاص طور سے ہندوستان میں مسلمانوں کے نظام تعلیم و نصاب درس کی عہد بعہد تاریخ اور ہندوستان کی فارسی، اردو اور ہندی شاعری کے تذکرہ پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کے اردو ترجمے پر 'اسلام اور عصر جدید' (اپریل ۱۹۷۱ء) میں تفصیلی تبصرہ شائع ہو چکا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب 'الہند فی العہد الاسلامی' کے ابتدائی ۵۳ صفحات فہرست مضامین، مصنف مرحوم کی مختصر سوانح، نیز مرتبین کتاب کے ۲ مقدمات پر مشتمل ہیں۔ ۴۰۰ صفحات کی اصل کتاب میں شروع کے ۸ صفحات میں مصنف کے قلم سے ان جغرافیائی اصطلاحات کی تشریح ہے جو کتاب میں استعمال ہوئی ہیں مثلاً البحر المحیط (بحر اعظم) البحر (سمندر) البحیرہ (جھیل) النہر (دریا) الترعہ (نہر) وغیرہ۔ اس کے بعد مصنف نے کتاب کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ہر ایک حصے کو مختلف ابواب میں بانٹ دیا ہے۔

پہلے حصے میں ہندوستان کے طبعی اور سیاسی جغرافیہ سے بحث کی گئی ہے جس میں یہاں کے پہاڑ، دریا، موسم، درخت، پھل، پھول، حیوانات، معادن کے اجمالی بیان کے علاوہ یہاں کے مختلف علاقوں میں بولی جانے والی زبانوں، یہاں کے مذاہب اور ان مذاہب کے ماننے والوں کی تعداد (۱۹۲۱ء کی مردم شماری کے مطابق) وغیرہ کا تفصیلی تذکرہ ہے۔

دوسری فصل جو دس ابواب پر مشتمل ہے ہندوستان کی سیاسی تاریخ کے لیے وقف ہے۔ یہ تاریخ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے شروع ہوتی ہے اور ۱۹۲۳ء تک کے انگریزی عہد کی تاریخ پر ختم ہوجاتی ہے۔ ۱۹۲۳ء سے زمانۂ حال تک کے سیاسی حالات کا مختصر جائزہ مولانا ابوالحسن علی ندوی کے قلم سے ہے جس میں جنگ آزادی اور اس میں مسلمانوں کا حصّہ، آزادی وطن اور تقسیم ملک نیز ہندوستان و پاکستان کے مذہبی اور سماجی حالات کی عکاسی کی گئی ہے۔

تیسرے حصے میں مصنف نے ہندوستان کے مسلم دَورِ حکومت میں انتظامِ مملکت، معاشرتی اور مذہبی حالات، مقامی رسم و رواج، مدرسوں، شفاخانوں، مسجدوں، امام باڑوں، مقبروں، مشہور باغ و پارک اور حوض و تالاب وغیرہ کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔

کتاب دراصل اس ہندوستان کا ایک جامع تذکرہ ہے جسے تاریخ میں مسلم عہدِ حکومت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ کتاب کی جامعیت کے بارے میں صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ زندگی کا کوئی بھی رُخ نظروں سے اوجھل نہیں ہونے پایا ہے۔ اس کتاب سے اگر قاری کو ایک طرف عہد اسلامی کے نظم مملکت، اس زمانے کے سکوں کی تفصیل، ریاستی ٹیکس، مواصلات، وسائل آبپاشی، عمارتوں اور مدارس وغیرہ سے واقفیت حاصل ہوتی ہے، تو دوسری طرف اس کی آنکھوں میں اس پورے دور کی سماجی زندگی کا ایک مکمل نقشہ پھر جاتا ہے حد یہ ہے کہ تاج محل، جامع مسجد دہلی، قطب مینار، امام باڑہ آصف الدولہ ایسی مشہور عمارتوں کے ساتھ ساتھ لگے گنگا، جمنا، ہمالیہ، ہندوستان کے خاص خاص درختوں مثلاً تاڑ، املی، برگد وغیرہ کے بارے میں بھی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس کتاب میں پورے اسلامی ہند کی سیاسی، سماجی، مذہبی اور جغرافیائی تاریخ کا اس طرح احاطہ

یا گیا ہے کہ اسے بجا طور پر اس دور کی انسائیکلوپیڈیا کہا جا سکتا ہے، اور عربی زبان کے ذریعہ ندوستان سے واقفیت حاصل کرنے والوں کے لیے ایک نعمت غیر مترقبہ۔

اپنے انھیں مشتملات کے ساتھ کتاب اور زیادہ مفید ہو سکتی تھی اگر تحقیق و ترتیب کے بدید تقاضوں کا خیال رکھتے ہوئے اسے مرتب کیا گیا ہوتا۔ مولف مرحوم نے یہ کتاب اس مانے میں لکھی تھی جب عاقلوں کو صرف اشارہ کافی ہوا کرتا تھا لیکن آج علم کی بہتات کے باوجود س میں خانہ بندی اور تخصص کا اس قدر زور ہو گیا ہے کہ لوگ اپنے مخصوص میدان علم کے سوا اور میدانوں میں قریب قریب کورے ہوتے ہیں اور اشاروں میں کہی ہوئی بات ان کے پلے نہیں پڑتی۔ موجودہ زمانے کا علمی ذہن کچھ ایسا بن گیا ہے کہ خود کنواں کھود کر پانی پینے کی تکلیف کوئی گوارا نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے قاری ہر مصنف سے اس بات کی اُمید رکھتا ہے کہ وہ اپنی کتاب میں مذکور تمام شخصیتوں اور واقعات کی مزید معلومات کے سلسلے میں بھی اس کی مدد کرے گا اور حاشیہ اور تشریحات کے ذریعے ان ماخذ اور مصادر تک رہنمائی کرے گا جہاں سے کتاب میں مذکورہ بیانات کی مزید تفصیل حاصل کی جا سکے گی۔ زیر تبصرہ کتاب میں اس قسم کی رہنمائی مفقود ہے۔ مثلاً کتاب میں ان چند "عجائبات ہند" کا ذکر ہے جنھیں مسلمانوں نے ایجاد کیا تھا، ان میں سے فیروز شاہ تغلق کے زمانے کی ایک گھڑی بھی ہے جس کے بارے میں مصنّف نے لکھا ہے کہ ایک گھنٹہ پورا ہو جانے کے بعد گھڑی میں سے ترنّم کے ساتھ یہ آواز آتی تھی :

هر ساعتے که بر در شه طاس می زنند
نقصان عمری شود آں یاد می دهند

اس کے علاوہ اس گھڑی کی ایک دوسری خصوصیت یہ بھی تھی کہ اس سے افطار اور نماز کے اوقات کا پتہ چلتا تھا۔ اس عجوبے کے بارے میں پڑھنے والا مزید معلومات چاہتا ہے مثلاً اس گھڑی کا موجد کون تھا، سب سے پہلے کس مورّخ نے اس گھڑی کا تذکرہ اپنی کتاب میں کیا ہے لیکن یہ اور اسی قسم کی تفصیلات اس کتاب میں نہیں ملتیں۔ اسی طرح مصنّف نے مختصراً مسلم عہد کے چند اہم شفاخانوں اور

شہور اطبا کا اجمالی ذکر کیا ہے لیکن قاری کو اس بات کا کوئی پتہ نہیں چلتا کہ ان شفاخانوں، اطبا اور اس زمانے کے طبی نظام کا مزید مطالعہ کرنے کے لیے اسے کن کن کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

ظاہر ہے کہ مصنف کا دور، علم و فن کی جامعیت کا وہ دور تھا جب اس قسم کی معلومات مہیا کرنا قاری کے تبحرِ علمی کی توہین کے مترادف سمجھا جاتا، لیکن آج صورتِ حال بالکل بدل چکی ہر۔ آج اس قسم کی تفصیلات کا نہ ہونا کتاب کا نقص سمجھا جاتا ہے۔ بات کی وضاحت کے لیے صرف ایک مثال دینی کافی ہوگی۔ مولوی رحمٰن علی کے فارسی تذکرہ علمائے ہند سے اہل علم بخوبی واقف ہیں۔ اس کتاب کا اُردو ترجمہ ضروری حاشیوں اور تشریحات کے ساتھ چند برس ہوئے پاکستان سے محمد ایوب قادری صاحب نے شائع کیا ہے۔ جن لوگوں نے اُردو ترجمہ کو دیکھا ہے وہ میری اس بات سے متفق ہوں گے کہ ترجمہ سے قطع نظر صرف اپنے حواشی اور کتابیات کی وجہ سے اُردو ترجمہ اب اصل فارسی کتاب سے کہیں زیادہ اہم ہوگیا ہے۔ اگر الہند فی العہد الاسلامی پر بھی اس قسم کے ضروری حواشی کا اضافہ کر دیا گیا ہوتا تو کتاب کی اہمیت کہیں سے کہیں پہنچ جاتی۔ بہرحال موجودہ صورت میں بھی کتاب کی افادیت اپنی جگہ مسلّم ہے اور عربی دانوں کو چاہیے کہ اِسے ہاتھوں ہاتھ لیں۔

نقدِ ابوالکلام

از ڈاکٹر رضی الدین احمد

ناشر: رجسٹرار، سری ونکٹیشورا یونیورسٹی، تروپتی (آندھرا پردیش)
مجلد تقطیع کلاں؛ صفحات ۱۱۱۵؛ سنہ ۱۹۶۸ء؛ قیمت مذکور نہیں۔

اس ضخیم کتاب میں خاص طور سے یہ دِکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت اور ان کے فن پر خود ان کی اپنی انانیت کی چھاپ کس قدر گہری تھی۔ یہ انانیت، جیسا کہ اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے، خودنمائی کی اس انتہا تک پہنچ گئی تھی جہاں بقول ڈاکٹر سید عابد حسین "زندگی کی ساری صرف و نحو واحد متکلم کا

صیغہ بن کر رہ جاتی ہے۔ ہر فعل کا فاعل میں، ہر صفت کا موصوف میں، ہر صلے کا موصول میں، ہر خبر کا مبتدا میں، ہر مسند کا مسند الیہ میں، ہر اشارے کا مشار الیہ میں ہے (ص ۳۳) " ابوالکلام کی زندگی پر اس "میں" کا پرتو دیکھنے کے لیے "نقد ابوالکلام" کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ لیکن اس سلسلے میں دشواری یہ ہے کہ ایک ہزار صفحات کے بحر زخار میں سے کام کے موتی ڈھونڈھ نکالنا جوئے شیر لانے سے کچھ کم نہیں ہے۔ ویسے بھی یہ کتاب اپنے عنوان کے برعکس مولانا ابوالکلام کی "شخصیت" سے کہیں زیادہ اردو زبان میں " انانیتی ادب " کے موضوع سے بحث کرتی ہے معلوم نہیں مصنف کو اس کتاب کا نام " نقدِ ابوالکلام " رکھنے پر اصرار کیوں تھا، خصوصاً جبکہ اپنے "پیش لفظ" کے شروع ہی میں ڈاکٹر ذاکر حسین (مرحوم) نے صاف صاف یہ رائے ظاہر کر دی تھی کہ " یہ تصنیف کہنے کو " نقد ابوالکلام " ہے لیکن حقیقتہً اُردو کے انانیتی ادب کا ایک تفصیلی اور تقابلی مطالعہ ہے۔ مصنف نے ایک ایسے موضوع پر قلم اُٹھایا ہے جس پر اُردو میں کوئی معیاری مضمون نہ تھا، موازنے کے لیے جن مشاہیر کو منتخب کیا ہے ان کی حیثیت اُردو ادب میں کلاسکی نوعیت رکھتی ہے۔ سید احمد خاں، میر تقی میر، غالب اور اقبال پر اُردو میں تصانیف کی کمی نہیں ہے لیکن ڈاکٹر رضی الدین احمد نے ان سب کے انانیتی رجحانات کو جس جدّت اور جرأت سے یکجا پیش کیا ہے اس سے انانیتی ادب کے میلانات کی مختلف مثالیں پہلی بار تنقید میں مجسّم ہو گئی ہیں۔" یہ کتاب حسبِ ذیل ۶ ابواب پر مشتمل ہے: (۱) انانیتی ادب (۲) میر کی انانیت (۳) غالب کی انانیت (۴) سید احمد خاں اور ابوالکلام: اُردو نثر کے دو معمار (۵) اقبال اور ابوالکلام (۶) نقدِ ابوالکلام۔ اس طرح اگرچہ کتاب میں بنیادی طور سے ابوالکلام کو موضوع بحث بنانا مقصود تھا لیکن اتنے زیادہ وسیع کینواس کی وجہ سے خود " انانیتی ادب " کا تجزیہ کتاب پر اس حد تک چھا گیا ہے کہ " نقد ابوالکلام " بہت حد تک پس منظر میں چلا گیا ہے۔ اگر مصنف نے مسودے کی ایڈیٹنگ کسی قدر " بے دردی " سے کی

ہوتی تو کتاب کی ضخامت اگرچہ نصف سے بھی کم رہ جاتی لیکن اس وقت وہ صحیح معنوں میں " نقد ابوالکلام " کہلانے کی مستحق ہوتی ۔

ابوالکلام کی شخصیت میں اتنی گوناگونی تھی کہ ان کا صحیح غیر جانبدارانہ تجزیاتی مطالعہ اس وقت تک مکمل نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ ان کی زندگی کے ہر پہلو پر نظر نہ ڈالی جائے ۔ ابوالکلام اگر ایک طرف صاحب طرز ادیب اور سیاسی لیڈر تھے تو دوسری طرف اپنے دور کے ایک بڑے مجتہد اور مذہبی مصلح بھی تھے ۔ افسوس یہ ہے کہ اس کتاب میں " ترجمان القرآن " والے مولانا ابوالکلام کو بہت حد تک نظر انداز کر دیا گیا ہے ۔ حالانکہ ابوالکلام کی شخصیت کا صحیح نقشہ اس وقت تک نظروں کے سامنے آ ہی نہیں سکتا جب تک کہ ان کی " مذہبی تحریروں " کو بھی پوری طرح سامنے نہ رکھا جائے ۔

اس بات کا بھی اندیشہ ہے کہ یہ کتاب کچھ لوگوں کے لیے تکدر کا باعث نہ بن جائے ۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ابھی تک بہت سے لوگ اپنے مرحوم بزرگوں کا تنقیدی اور تجزیاتی مطالعہ کرنے کے لیے ذہنی طور سے تیار نہیں ہیں اور دوسری وجہ خود مصنف کا غیر محتاط قلم ہے ۔ وہ " خود غرضی " اور " انانیت " کے بنیادی فرق کو اچھی طرح واضح نہیں کر پائے ہیں ۔ انھوں نے " انانیت " کے لیے انگریزی اصطلاح Egoism استعمال کی ہے (ص ۵) حالانکہ اُردو زبان میں اس کے لیے صحیح اور مرادف لفظ " خودغرضی " ہے اور جسے ہم " انانیت " کہتے ہیں ۔ اس کے لیے انگریزی کا مناسب لفظ Egotism ہے ۔ ان دونوں لفظوں کے فرق کو ذہن میں نہ رکھنے کی وجہ سے مصنف اکثر جگہوں پر ابوالکلام کے ساتھ انصاف نہیں کر پائے ہیں ۔ مثلاً جہاں کہیں انھوں نے مولانا محمد علی اور مولانا ابوالکلام کا موازنہ کیا ہے وہاں ابوالکلام کی " انانیت " بہت حد تک " خودغرضی " میں بدل کر رہ گئی ہے

" نقد ابوالکلام " اپنی موجودہ صورت میں مصنف کی یا تو بے انتہا مصروفیت یا حد سے بڑھی ہوئی بے پروائی کا اشتہار بن کر رہ گئی ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ

ایک ہزار سے زائد صفحات کا مسودہ مرتب کر دینے کے بعد انھوں نے کسی بھی مرحلے پر دوبارہ نظر ڈالنے کی زحمت گوارا نہیں کی ہے۔ اگر انھوں نے مسودہ پر نظر ثانی کی ہوتی تو انھیں یاد آجاتا کہ اپنی سہولت کی خاطر انھوں نے ہر اقتباس کے ساتھ جو "کتابیاتی مخففات" لکھے تھے اب ان کی تشریح کا وقت آگیا ہے۔ اس وقت تو کیفیت یہ ہے کہ اگرچہ کتاب کا بہت بڑا حصہ اقتباسات پر مبنی ہے لیکن ہر اقتباس کے بعد کتاب کا صرف مخفف نام مثلاً غ خ، ت ق، م ع وغیرہ، کہیں صفحات کی تعیین کے ساتھ اور کہیں اس کے بغیر لکھا ہوا ہے۔ ابوالکلام کی مناسبت سے "غ خ" اور "ت ق" کی طرف تو ذہن شاید منتقل بھی ہو جائے کہ اس کا مطلب "غبار خاطر" اور "ترجمان القرآن" ہو سکتا ہے اگرچہ یہ اُلجھن اپنی جگہ باقی رہے گی کہ ان کتابوں کے کس ایڈیشن کی طرف رجوع کیا جائے۔ لیکن کوئی یہ تو بتائے کہ "ام ک ز" "ع ت" "اک ت" "ت ق ا" وغیرہ کن کتابوں کے نام ہیں۔ ہزار صفحات پر پھیلی ہوئی ایک علمی اور تنقیدی کتاب کا پڑھنا ہی اس بھاگ دوڑ کے زمانے میں کیا آسان ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ پہیلیاں بھی بوجھنی پڑیں! کسی بھی یونیورسٹی کی طرف سے شائع ہونے والی کتاب کی اس سے بڑی کوئی اور خامی نہیں ہو سکتی کہ اس میں حوالوں اور کتابیات کے جدید تقاضوں کو پوری طرح ملحوظ نہ رکھا جائے۔ اگر مصنف نے تھوڑی سی دردسری اور برداشت کی ہوتی تو یہ کتاب جو اس وقت اُردو زبان میں انائیتی ادب کے موضوع پر پہلی ضخیم کتاب کا درجہ رکھتی ہے صحیح معنوں میں "اولیت" کا مرتبہ حاصل کر لیتی۔

بھارت ایک مُرقّع ہے
مذہبوں کا،
تہذیبوں کا،
زبانوں اور پہناووں کا،
رسموں اور رواجوں کا،
روایتوں اور جدّتوں کا،
آدرشوں اور اُمنگوں کا،
کاوشوں اور کامیابیوں کا۔

بے مثال رنگارنگی
لازوال یک جہتی

بھارت ایک گلدستہ ہے
جس میں آراستہ
بھانت بھانت کے پھول
آنکھوں کو بھاتے ہیں،
دلوں کو لبھاتے ہیں،
ماحول کو معطر بناتے ہیں۔

davp 73/123

۴/۵

اسلام

اور

عصرِ جدید

ع

مجلسِ ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبرآبادی
مولانا امتیاز علی خاں عرشی
مالک رام صاحب
مولانا عبدالسلام قدوائی

پروفیسر محمد مجیب
پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
ڈاکٹر سید مقبول احمد
ڈاکٹر بشیر الحق

ڈاکٹر سید عابد حسین (سکریٹری)

مدیرِ اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمس	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر الیساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اٹلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	ولینووا یونیورسٹی (امریکہ)

اسلام اور عصرِ جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر۔ نئی دلی ۱۱۰۰۲۵

سم ۲ ۱۳
ک

اِسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۵

اکتوبر سنہ ۱۹۷۳ء

شمارہ ۴

سالانہ قیمت	ہندوستان کے لیے	پندرہ روپے	(فی پرچہ چار روپے)
"	پاکستان کے لیے	بیس روپے	
"	دوسرے ملکوں کے لیے	چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رقم	

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید
جامعہ نگر۔ نئی دِلّی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلی فون ۶۳ ۲۴ ۶۵

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی
ٹائیٹل : آئی ایم ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

فہرستِ مضامین

۱۔ انھیں کشتی نہیں ملتی، انھیں ساحل نہیں ملتا	مدیر	۵
۲۔ امانت کا تصور اسلام میں	مولانا قاضی زین العابدین سجاد	۱۱
۳۔ فکرِ اقبال میں شخصیت، تقدیر اور وقت	ڈاکٹر عالم خوندمیری	۲۷
۴۔ انشورنس، فقہی نقطۂ نظر سے (۱)	مولانا محمد برہان الدین سنبھلی	۴۲
۵۔ جدید دور کا مفکر ۔ شکیب ارسلان (۱)	محمد راشد صاحب	۵۷
۶۔ تاریخ سائنس کا ایک ادھورا باب	ڈاکٹر سید عابد حسین	۸۳
۷۔ تبصرہ	مولانا عبدالسلام قدوائی	۹۱

اِنھیں کشتی نہیں ملتی، اُنھیں ساحل نہیں مِلتا

آج کل مشرقی ملکوں کے لوگوں کو عام طور پر اور اُن کے مسلمان باشندوں کو خاص طور پر زندگی ے اس بنیادی مسئلے کا سامنا کرنا ہے کہ عصرِ جدید میں انھیں اپنی بقا، تحفّظ اور ترقی کے لیے کیا ز فکر اور طرزِ عمل اختیار کرنا ہے۔

یہاں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر عصرِ جدید میں ایسی کیا بات ہے جس کی وجہ سے شرقی قوموں کو ترقی تو درکنار اپنی زندگی ہی کے لالے پڑ رہے ہیں۔ اور اُس کے تحفّظ کے یے انھیں اپنے فکر و عمل کا نئے سرے سے جایزہ لینے کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے اور دسرا سوال یہ اُٹھتا ہے کہ خاص طور پر مسلمانوں کے لیے کیوں یہ مسئلہ غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔

آیئے! پہلے یہ سمجھ لیں کہ عصرِ جدید سے کیا مراد ہے؟ اور اُس کی کیا امتیازی خصوصیات ہیں، عصرِ جدید دراصل یورپی تاریخ کی ایک اصطلاح اور اُس دور کا نام ہے جو پندرھویں صدی کے وسط سے شروع ہوا اور ابھی تک چل رہا ہے۔ اس مضمون میں عصرِ جدید ے مُراد اُس عہد کی تہذیب ہے جس کی بنیادی خصوصیات دو تھیں:

۱۔ عقلی تجربیت یعنی علم کی بنیاد عقل اور تجربے پر رکھنا اور اُس کے ذریعے فطرت کی قوتوں کو تسخیر کر کے اُن سے تمدنی ترقی کا کام لینا۔

۲۔ انفرادی آزادی یعنی فردِ انسانی کے فکر و عمل کو اُن زنجیروں سے جن میں اُس وقت

تک رومی کلیسا اور یورپ کے جاگیرداری نظام نے انھیں جکڑ رکھا تھا، رہا کر کے مذہبی ذہنی اور سیاسی آزادی دینا۔

اس کے بعد ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ عقلی تجربیت اور انفرادی آزادی کی عملی نشوونما یور میں اور آگے چل کر امریکہ میں کس طرح ہوئی اور اس کی بدولت اہلِ مغرب کو پہلے کیا آسانیا حاصل ہوئیں اور اب کن مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ آخر میں اس سے بحث کر ہے کہ جدید تہذیب کی ٹکر سے اہلِ مشرق کی زندگی میں کیا مسائل پیدا ہو گئے ہیں اور ا مسائل کی مسلمانوں کے لیے خصوصی اہمیت کیوں ہے؟

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عقلی تجربیت کی تحریک سے جو پندرھویں صدی کے میں قدیم یونانی، رومی علوم اور اسلامی عربی تہذیب کے اثرات سے اُٹھی تھی، یورپی ذ میں تجربے، مشاہدے اور عقل کی قوتیں جنھیں کلیسا کے احتساب اور جاگیرداروں استبداد نے دبا رکھا تھا، پھر اُبھر آئیں۔ جوشِ حیات اور ذوقِ عمل کے سوتے جنھیں جب رہبانیت نے بند کر دیا تھا، پھر کھل گئے۔ اور چند صدیوں کے اندر، پہلے یورپ پھر امریکہ علم و حکمت خصوصاً طبیعی اور ریاضی علوم کہیں سے کہیں پہنچ گئے۔ یہی نہیں بلکہ ان کی سے اہلِ مغرب نے صنعیات (ٹیکنالوجی) میں حیرت انگیز ترقی کی اور بے اندازہ دولت قوت حاصل کر لی مگر پچھلے سوا سو سال میں انھوں نے علمی طریقہ تحقیق کا جس کی بدولت ا یہ ذہنی اور علمی فتوحات حاصل ہوئی تھیں، بیجا استعمال کر کے اپنے لیے ایک بڑا زبرد خطرہ پیدا کر لیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ علمی طریقۂ تحقیق جس کی بنیاد حسّی مشاہدے اور تجربے مواد کو منطق اور ریاضی کے عقلی اصول کے مطابق ترتیب دینے پر قائم ہے، عالم طبیعی کا ع حاصل کرنے کے لیے وضع کیا گیا تھا اور کئی سو سال تک صرف اسی میدان میں استعمال ہوتا مگر انیسویں صدی میں اس سے مذہب و اخلاق کے مطالعے میں کام لینے کی کوشش کی جس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ یہی نکلنا تھا اور یہی نکلا کہ مذہبی عقاید اور اخلاقی اصول کو سائنس ک سے دیکھنا اور جانچنا ممکن نہیں ہے۔ چونکہ اہلِ سائنس کے پاس تحقیق و تفحص کا کوئی اور نہیں تھا اس لیے ان میں سے بعض نے مذہب و اخلاق کی ابدی قدروں کے وجود

ے سے انکار کر دیا اور باقی سب نے اس بارے میں شک و شبہ کا یا لاعلمی کا انداز اختیار یا۔ اس انکار، تشکیک اور لا ادریت نے انھیں جس مہلک خطرے میں مبتلا کر دیا وہ یہ ے کہ ہر چند مغربی زندگی کے مختلف شعبے برابر بڑھتے اور پھیلتے چلے جاتے ہیں مگر ان کے زی نقطے یعنی مذہب و اخلاق کے کمزور ہو جانے سے اس کا امکان ہے اور روز بروز ھ رہا ہے کہ ایک دن ساری زندگی بکھر کر دیوانے کا خواب بن جائے۔

یہ تو عصر جدید کی بنیادی خصوصیات میں سے پہلی یعنی عقلی تجربیت کا ذکر تھا۔ اب دوسری صوصیت یعنی انفرادی آزادی کو لیجیے اس میں شک نہیں کہ انفرادی آزادی کے معتدل تصور نے ربی ملکوں میں عدالتی انصاف اور قانونی مساوات کو رواج دیا، اسی نے اہل مغرب کے ذہن سے جبر کی لوں کو ہٹا کر اُن میں خودداری کے جذبے، ذمہ داری کے احساس، اُپج اور منچلے پن کی صلاحیتوں کو بھرنے کا موقع دیا، ان میں ہمت و جرأت، محنت اور جفاکشی غرض وہ صفات پیدا کر دیں جن پر قوموں کی ترقی کا دار و مدار ہے سی نے ان میں بڑی حد تک وسعتِ قلب و نظر پیدا کی اور انھیں بے تعصبی اور رواداری کھائی۔ لیکن آخر میں اسی تصور کی بے اعتدالی نے مذہبی، ذہنی، سیاسی، سماجی آزادی ے آگے بڑھ کر بے قید اخلاقی آزادی یعنی اِباحیت کی راہ دکھائی جس کی بدولت اُن کی روحانی قوتیں تو ایک طرف ذہنی اور جسمانی قوتیں بھی ماؤف ہونی شروع ہو گئی ہیں پھر اس انفرادی آزادی کی ناجائز اولاد، سرمایہ داری نے قومی تعصب کو اُبھارا اور مغربی قوموں میں سیاسی اور معاشی مقابلے کی آگ لگا کر دنیا میں فسادِ عظیم برپا کر دیا۔ اس صورتِ حال کا ردِ عمل یہ ہوا کہ بعض قوموں میں پہلے صنعت و حرفت کو اور پھر زندگی کے دوسرے شعبوں کو مجموعی قومی مفاد کی خاطر منضبط کرنے اور فرد کی آزادی کو محدود کرنے کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ ان میں سے اشتراکیت اور اشتمالیت زیادہ مشہور ہوئیں۔ پھر بھی اشتراکی ملکوں میں انفرادیت کی روح ابھی تک باقی ہے اور کبھی کبھی اُبھر کر اجتماعیت کے نظام سے ٹکراتی رہتی ہے۔ دوسری طرف سرمایہ دار ملکوں میں اشتراکی انضباط کے رُجحانات رفتہ رفتہ زور پکڑ رہے ہیں اور ان میں اور انفرادی آزادی کے اصول میں باہم تصادم ہو رہا ہے۔ غرض مغربی تہذیب کی بے قید انفرادیت پسندی سے اہلِ مغرب کے فکر و عمل میں

کچھ ایسے تناقض و تضاد پیدا ہو گئے ہیں جنھوں نے ان کی زندگی کی بنیادوں کو ہلا دیا ہے

عصرِ جدید یا تہذیبِ جدید کے مفہوم کو اپنے ذہن میں کسی قدر واضح کرنے کے بع اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس نے اہلِ مشرق کے لیے کیا اہم اور مشکل مسائل پید کر دیے ہیں۔ یہ تو بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ تہذیبِ جدید کے بنیادی اصول یعن عقلی تجربیت اور انفرادی آزادی، جس کا سیاسی تصور جمہوریت کہلاتا ہے، حدِ اعتدا کے اندر خود اہلِ مشرق کے لیے قابلِ قبول اور قابلِ قدر ہیں اور وہ اپنے دورِ عروج میں ان اصولوں پر کاربند رہ چکے ہیں۔ خصوصاً مسلمان یہ دعویٰ کریں تو بے جا نہ ہو کہ عقلی تجربیت اور جمہوریت کی اسپرٹ ان کے مذہب کی تعلیم میں سموئی ہوئی ہے بدقسمتی سے اہلِ مشرق عموماً اور مسلمان خصوصاً پچھلی چند صدیوں میں سیاسی اور معاش زوال اور ذہنی جمود کے دور سے گزر رہے تھے جس میں ان کے اندر اس قدر کا کم ہمتی اور کوتاہ بینی پیدا ہو گئی تھی کہ وہ خود اپنی آنکھوں سے دیکھنے اور اپنے دماغ سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے بزرگوں کی کورانہ اور جامد تقلید کے تح زندگی بسر کر رہے تھے اور تقلید بھی اُن متقدمین کی نہیں جنھوں نے اپنے خلوصِ ایما اپنے علم و فضل، اپنے حُسنِ تدبیر، اپنی حوصلہ مندی اور جفاکشی کے بل پر عہدِ وسطیٰ مہذب دُنیا پر اپنا سکّہ بٹھا دیا تھا اور کروڑوں انسانوں کے ذہنوں اور دلوں پر حکم کرتے تھے بلکہ اُن متاخرین کی جو اپنی سہل انگاری اور تن آسانی، باہمی نفاق، د کے تقاضوں کو نہ سمجھنے اور زمانے کے رُخ کو نہ پہچاننے کی وجہ سے مغربی قوموں صیدِ زبوں بن کر رہ گئے۔

دوسرے اہلِ مشرق کی طرح مسلمانوں سے بھی یہ مہلک غلطی سرزد ہوئی کہ عصرِ جدید اور مغربی تہذیب کے فرق کو یکسر نظر انداز کر کے دونوں سے یکساں ب ہو گئے اور دور دور رہنے لگے، وہ یہ تمیز نہ کر سکے کہ عقلی تجربیت اور جمہوریت حقیقی روح اہلِ مغرب کی ذاتی ملکیت ہے یا خود اُن کی کھوئی ہوئی پونجی ہے ان کا یہ فرض ہے کہ وہ جہاں بھی ملے اُسے حاصل کریں۔ البتہ عقلی تجربیت اور جمہ

ی موجودہ صدی میں اہل مغرب کی تخلیق ہیں جن میں خود اُن کو اب ترمیم و تنسیخ کی شدید ضرورت محسوس
ہو رہی ہے۔

جمہور مسلمین کی طرح مسلمانوں کے کچھ جدید تعلیم یافتہ حضرات بھی اسی غلطی کے مرتکب ہوئے ور انھوں نے جدیدیت اور مغربیت میں فرق نہیں کیا، مگر ان کا ردِ عمل بالکل مختلف تھا نی انھوں نے تجدد کے نام سے مغرب پرستی کا انداز اختیار کر لیا اور مسلمانوں کے فکر و عمل د مغربیت کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش شروع کر دی جس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ ظر نہیں آتا کہ وہ عام مسلمانوں سے کٹ کر رہ گئے ہیں اور اُن میں اور قدیم تعلیم یافتہ طبقے میں یک شدید کشمکش پیدا ہو گئی ہے۔ اکبر الہ آبادی نے اسے قدیم وضع اور جدید وضع کی کشاکش سے موسوم کر کے اپنے مخصوص انداز میں ایک سیدھے سادے مسلمان کی ذہنی الجھن کا نقشہ س طرح کھینچا تھا۔

قدیم وضع پہ رہتا ہوں میں اگر قائم
تو صاف کہتے ہیں سید یہ رنگ ہے میلا
جدید وضع کو گر اختیار کرتا ہوں
خود اپنی قوم مچاتی ہے شور واویلا
جو اعتدال کی پوچھو تو وہ اِدھر نہ اُدھر
ہر اک نے پانؤ دیئے حد سے ہیں سوا پھیلا
اِدھر یہ زہد کہ لمنڈ بھی چھو نہیں سکتے
اُدھر یہ شور کہ ساقی صراحیِ مے لا
ادھر ہے دفترِ تدبیر و مصلحت ناپاک
اُدھر ہے وحیٔ ولایت کی ڈاک کا تھیلا
غرض دوگونہ عذاب است جانِ مجنوں را
بلائے صحبتِ لیلےٰ و فرقتِ لیلا

مگر دراصل سوال مشرقیت اور مغربیت یا قدیم وضع اور جدید وضع کا نہیں، بلکہ

پرانے ذہن اور نئے ذہن کا ہے۔ نوع انسانی کا مشترک تہذیبی اور علمی خزانہ اس روحانی
ذہنی اور مادی دولت پر مشتمل ہے جس میں بہت سی قوموں اور نسلوں کے عطیے شامل ہیں۔
اس میں روحانی دولت زیادہ تر مشرق کا عطیہ ہے۔ اس لیے کہ دنیا کے سبھی بڑے مذاہب
مشرق ہی میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے اور ذہنی اور مادی دولت زیادہ تر مغرب کا
عطیہ ہے اس لیے کہ طبیعی، ریاضی اور عمرانی علوم اور مادی ایجادات اور مصنوعات کا
جتنا سرمایہ مغرب نے پچھلے پانسو سال میں پیدا کیا وہ مشرق نے اس سے پہلے پانچ ہزا
سال میں بھی نہیں کیا تھا۔ آج کی صورتِ حال یہ ہے کہ نیا ذہن (خواہ وہ مغرب میں ہ
یا مشرق میں) مادی اور ذہنی ترقی کی راہ پر تیزی سے گام زن ہے۔ مگر کسی ابدی روحا
یا اخلاقی نصب العین کا وہ یا تو سرے سے منکر ہے یا اس کے بارے تشکیک یا
لاادریت کا رویہ رکھتا ہے۔ اس کی وجہ سے اس کی زندگی کی کشتی ڈانواڈول ہو کر
گئی ہے اور ہر چند کہ وہ دریائے حوادث کے سینے کو چیرتی چلی جا رہی ہے تاہم سا
مراد تک پہنچنا تو در کنار یہ بھی نہیں جانتی کہ کوئی روحانی ساحلِ مراد وجود رکھتا ہے اور پرا
ذہن ایک ابدی نصب العین کو سینے سے لگائے ہے مگر ذہنی اور مادی وسائل کی ک
کی وجہ سے اُسے نوعِ انسانی کی زندگی میں عملی جامہ پہنانے کی قوت نہیں رکھتا گو
بحرِ حیات کے اِس کنارے پر کھڑا اُس کنارے کا جو اس کا ساحلِ مراد ہے ایک د
سا نقش تو دیکھ رہا ہے مگر کشتی کے میسر نہ آنے سے وہاں تک پہنچ نہیں سکتا۔ ا
حقیقت کو وہی اکبر الٰہ آبادی جن کا ایک مزاحیہ قطعہ آپ سن چکے ہیں، کمالِ ایجاز۔
ایک شعر میں یوں بیان کرتے ہیں:

پُرانی روشنی میں اور نئی میں فرق اتنا ہے
اِنھیں کشتی نہیں ملتی، اُنھیں ساحل نہیں ملتا

خدا کرے اِنھیں کشتی اور اُنھیں ساحل مل جائے پھر انسانیت کا بیڑا پار ہے

امانت کا تصوّر اسلام میں

مولانا قاضی زین العابدین سجاد

"امانت" عرفِ عام میں اس مال و متاع کو کہتے ہیں جو مالک کسی دوسرے شخص کے حوالے کر دے تاکہ وہ اسے حفاظت کے ساتھ رکھے اور بوقت ضرورت و طلب اسے بجنسہ واپس کر دے۔ امانت کی حفاظت اور اس کی ادائگی ایک اہم اخلاقی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے تمام قوموں اور ملتوں میں انسانی فضائل میں اس کا شمار ہوتا ہے۔

مگر شریعت اسلام کی زبان میں اس کے معنی میں بڑی وسعت ہے۔ ہر وہ حق جو کسی کا کسی کے ذمہ واجب ہو' امانت کہلاتا ہے خواہ وہ کسی قسم کا ہو۔ کس کا حق ہے، کس نوعیت کا حق ہے؛ ان اعتبارات سے امانت کی بے شمار قسمیں ہو جاتی ہیں اور امانت انسانی زندگی کے ہر ہر پہلو کو اپنے دائرہ میں لے لیتی ہے۔

صاحب حق کے اعتبار سے امانت کی تین بڑی تقسیمیں کی گئی ہیں (۱) وہ حقوق جو اللہ تعالیٰ کے بندوں پر واجب ہیں مثلاً نماز، روزہ، حج وغیرہ (۲) وہ حقوق جو مخلوق کے انسانوں پر واجب ہیں مثلاً محتاجوں کی مدد، مظلوموں کی دستگیری، عزیزوں کے ساتھ حسن سلوک، پڑوسیوں کے ساتھ اچھا برتاؤ وغیرہ (۳) وہ حقوق جو ایک شخص کے اپنی ذات پر واجب ہیں

مثلاً تحصیلِ علم، حفظِ صحت، کسبِ حلال وغیرہ۔ آخر الذکر اسی حق کے متعلق حدیث میں فرمایا گیا ہے:

فانّ لنفسک علیک حقاً[1]	بے شک تیرے نفس کا بھی تجھ پر حق ہے۔

یہ تقسیم تو صاحب حق کے اعتبار سے ہوئی، مگر حق کی نوعیت کے لحاظ سے پھر ان قسموں کی بہت سی قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً حقوق اللہ کی تقسیم اس طرح کی جا سکتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کے وہ حقوق جو بندوں کی جان سے متعلق ہیں، وہ حقوق جو ان کے مال میں ہیں۔ وہ حقوق جو ان کی اولاد میں ہیں وغیرہ۔ اسی طرح حقوق العباد کی بہت سی ضمنی تقسیمیں ہو سکتی ہیں۔ صاحب حق کے اعتبار سے بھی مثلاً والدین کے حقوق، اولاد کے حقوق، میاں بیوی کے حقوق، استاد و شاگرد کے حقوق، جانوروں کے حقوق اور حق کی نوعیت کے اعتبار سے بھی مثلاً تعلیم و نصیحت کے سلسلے کے حقوق، اکرام و احسان کے سلسلے کے حقوق، خدمت و مواسات کے سلسلے کے حقوق۔

اپنی ذات سے متعلق حقوق کی بھی ایسی ہی قسمیں کی جا سکتی ہیں۔

الغرض اگر غور سے دیکھا جائے تو انسان کا بند بند حقوق اور ذمہ داریوں کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے اور پوری انسانی زندگی ان کے دائرے میں محصور ہے۔ قرآن کریم ان تمام حقوق اور ذمہ داریوں کو (جو دوسروں کی طرف نسبت سے "حق" ہیں اور اپنی ذات کی طرف نسبت سے ذمہ داری) "امانت" قرار دیتا ہے اور ان کی ادائگی کا فرض انسان پر عاید کرتا ہے۔ فرمایا گیا ہے:

اِنّ اللہ یأمرکم ان تؤدّوا الامانات اِلیٰ اھلھا وَاِذا حَکَمْتُم بین النّاسِ اَن تحکموا بالعدل اِنّ اللہ نِعمّا یعظکم بہ اِن اللہ کان سمیعا بصیرا (۵۲ - ۶۱ النساء)	بے شک اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے کہ تم امانتوں کو ان کے حق داروں کے سپرد کر دیا کرو اور جب تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کرنے لگو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کیا کرو۔ بے شک اللہ تعالیٰ تم کو یہ اچھی ہی نصیحت کرتا ہے بے شک اللہ تعالیٰ ہر بات سننے والا اور ہر چیز دیکھنے والا ہے۔

---

[1] صحیح بخاری کتاب الصوم

روایات صحیحہ کی رو سے ان آیات کا شانِ نزول یہ ہے کہ، جب ۸ھ میں رسول اللہ
للہ علیہ وسلم نے مکہ معظمہ فتح کیا اور خانہ کعبہ میں داخل ہونے کا قصد فرمایا تو آپ نے عثمان
ہ شیبی کو (جن کے خاندان میں کلید برداری کعبہ کا منصب چلا آرہا تھا) بلایا۔ وہ حاضر
ے تو حضور نے فرمایا۔ "اے عثمان مجھے کعبہ کی کنجی دو۔" انھوں نے تعمیل حکم کے لیے ہاتھ
یا تو حضرتِ عباس کھڑے ہوئے اور عرض کیا " یارسول اللہ، میرے ماں باپ آپ
ان سِقایہ (زمزم کا پانی پلانے کی خدمت) کے ساتھ ساتھ جو ہمارے خاندان میں
رہی ہے، حجابہ (کلید برداری کعبہ کا منصب) بھی ہمارے سپرد فرما دیجیے۔" یہ بات سُنکر
ن بن طلحہ نے اپنا ہاتھ روک لیا۔ حضورؐ نے زور دے کر فرمایا "اے عثمان کنجی لاؤ۔"
ں نے کنجی تو پیش کر دی مگر یہ عرض کیا کہ " یہ اللہ کی امانت ہے۔" حضور نے دروازہ
ایا اور اندر تشریف لے گئے۔ پھر باہر تشریف لائے تو یہ آیت آپ تلاوت فرما رہے
۔ اِنَّ اللہ یامرکم اَن تودّوا الامانات اِلیٰ اھلھا۔ آپ نے عثمان بن طلحہ کو بلا کر (جو
سلمان نہ ہوئے تھے) کعبہ کی کنجی ان کو واپس فرما دی اور یہ بھی حکم دیا کہ یہ کلید برداری
کا منصب عثمان بن طلحہ ہی کے خاندان میں رہے گا۔ چنانچہ آج تک ان ہی کے
ران میں چلا آرہا ہے[1]۔ حضورؐ کے اس برتاؤ کا اثر ان پر یہ ہوا کہ وہ مسلمان ہو گئے۔
رہے کہ اس موقعہ پر حق کلید برداری کی ادائگی کا سوال تھا۔ کوئی مال رسول اللہ صلی اللہ
وسلم نے ودیعت نہیں رکھا تھا۔ رہی کنجی تو وہ تو اس حق کی ایک علامت اور نشانی تھی
لبس۔ اس آیت کے اس شانِ نزول سے ہی یہ واضح ہے کہ "امانت" کا مفہوم ان
حقوق پر حاوی ہے جو کسی ایک کے دوسرے کے ذمہ واجب ہوں[2]

تفصیل بالا کی رو سے پورا دین ہی امانت بن جاتا ہے کیونکہ شریعت اسلام، حقوق
لہ، حقوق العباد اور حقوق النفس ہی کے مجموعہ کا نام ہے اور اسلام کے معنی ہی یہ ہیں کہ
رہ زندگی کے پورے دائرہ میں اللہ تعالیٰ کی فرماں برداری کو قبول کرے اور اس نے

فسیر ابن کثیر ج ۱ النساء مطبوعہ البابی مصر ملخصاً

السیاستہ الشرعیہ امام ابن تیمیہ ص ۲

عقل و اختیار دے کر انسانیت کی جو گراں بار اور ہمہ گیر ذمہ داریاں اس پر ڈال دی ہیں۔ ان
پیدا کرے۔

ان ہی معنی کے اعتبار سے فرمایا گیا:

اِنَّا عَرَضْنَا الامانۃ علی السمٰوات والارض
والجبال فابین ان یحملنہا واشفقن منہا وحملہا الانسان۔
انہ کان ظلوما جہولا لیعذب اللہ المنافقین
والمنافقات والمشرکین والمشرکات ویتوب
اللہ علی المومنین والمومنات وکان اللہ
غفورا رحیما (الاحزاب ۹ ۶)

ہم نے امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں
پیش کیا تو انھوں نے اس کا بوجھ اٹھانے
انکار کر دیا اور اس سے ڈرے لیکن انسان نے اس بوجھ کو
قبول کر لیا۔ بے شک وہ بڑا ناترس اور نادان
یہ اس لیے ہوا تاکہ اللہ تعالیٰ منافق مردوں ا
منافق عورتوں اور مشرک مردوں اور مشرک عو
کو سزا دے اور ایمان دار مردوں اور ایمان
عورتوں پر رحمت نازل فرمائے اور اللہ بڑا
کا معاف کرنے والا اور بڑا رحم کرنے والا۔

حضرت شاہ عبد القادر دہلویؒ اس آیت کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

"امانت کیا ہے؛ پرائی چیز رکھنی اپنی خواہش کو روک کر۔ آسمان و زمین میں ا
خواہش کچھ نہیں (یعنی جذبات وخواہشات سے عاری ہیں) یا ہے تو وہی جس پر قائم
انسان میں (نفس کی) خواہش اور ہے اور (خدا کا) حکم خلاف اس کے اس پرائی چ
یعنی "حکم" کو برخلاف اپنے جی کے تھامنا بڑا زور (یعنی عزم و ہمت) چاہتا ہے۔ ا
انجام یہ ہے کہ منکروں کو قصور پر پکڑا جائے اور ماننے والوں کا قصور معاف کیا جا

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں امانت کی تفسیر "دین و شریعت" ہی سے کی ہے
انھوں نے "حکم خداوندی" سے تعبیر کیا ہے۔

احادیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔ فرمایا گیا:

لَا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن
لا عھد لہ۔[1]

اس کا ایمان ہی نہیں جس میں امانت نہیں
اس کا دین ہی نہیں جس میں وفاءِ وعدہ نہیں۔

---

[1] رواہ احمد عن انسؓ فی مسندہ۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا:

نماز امانت ہے، وضو امانت ہے، ناپ تول امانت ہے (پھر بہت سی چیزوں کو
کر فرمایا) اور ان میں سب سے زیادہ سخت معاملہ امانت رکھی ہوئی چیزوں کا ہے۔ راوی
ن کرتا ہے کہ میں نے حضرت براء بن عازب کے سامنے ابن مسعود کی یہ روایت نقل کی، تو
ہوں نے فرمایا: ابن مسعود نے سچ کہا۔ پھر اس کی تائید میں مذکورہ بالا آیہ 'ان اللہ یامرکم
ایہ تلاوت فرمائی[۱]۔

صوفیہ کرام اس سلسلے میں اور آگے گئے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

وجود اور اس کے متعلقات اور ہر وہ کمال جو غیر اللہ میں ہے وہ اس کی ذات کا
یں ہے بلکہ وجود باری تعالیٰ سے مقتبس ہے اور مخلوق کے پاس خالق کی ایک امانت
ہے اور آیہ اِنَّ اللہ یامرکم ان تُؤدّوا الامانات الی اھلھا کا تقاضا ہے کہ ان امانات کو
احب امانت کی طرف واپس کیا جائے۔ اس طرح کہ بندہ یہ محسوس کرے کہ اس کے
اس اپنا کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کا یہ وجود اور اس سے متعلق تمام صفات سب حق تعالیٰ کی
امانت ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ بادشاہ کسی خاکروب کو کسی مصلحت سے خلعت امارت
بنادے تو خاکروب کے لیے لازم ہے کہ وہ اس خلعت کو اپنی نہ سمجھے بلکہ بادشاہ ہی کی ملک
بھے۔ جب صوفی پر یہ کیفیت غالب آجاتی ہے تو وہ اپنے نفس کو معدوم و نابود وجود
اور تمام کمالات سے عاری محسوس کرنے لگتا ہے۔ یہ صوفیہ کی اصطلاح میں مرتبہ "فنا" ہے
پھر ایک وقت آتا ہے کہ یہ احساس معدومیت بھی فنا ہوجاتا ہے۔ اسے مرتبہ "فناء
الفناء" کہتے ہیں۔ پھر ایک منزل آتی ہے کہ وہ اپنے نفس کو ایسے وجود کے ساتھ جو اللہ
تعالیٰ سے مستعار ہو موجود محسوس کرنے لگتا ہے اور ان صفات سے جو اللہ تعالیٰ کی
طرف منسوب ہوں متصف پاتا ہے۔ یہ "مرتبہ بقاء" ہے اور یہی وہ مقام ہے جس کے
تعلق حدیث قدسی میں فرمایا گیا ہے:

نت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی	میں اس کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا

---

[۱] مسند احمد وغیرہ

بیعو یہ الحدیث ۔ ہے اور آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے

(اسی مرتبہ کو "مرتبہ ادائے امانت" سے تعبیر کیا جاتا ہے[1])

امانت کی ضد خیانت ہے۔

قرآن کریم اور احادیث میں اس کا استعمال جا بجا بد دینی، بے ایمانی اور منافقت کے لیے کیا گیا ہے اور اس کا دائرہ انطباق بھی انسان کی پوری زندگی پر حاوی ہے۔

اب ہم "امانت" کے استعمالات کی کچھ مثالیں کتاب و سنت سے پیش کرتے ہیں جن سے ہمارے مذکورہ بالا بیان کی وضاحت ہو سکے گی اور یہ معلوم ہو سکے گا کہ انسان ک خلعتِ انسانیت پہنا کر کتنی گوناگوں ذمہ داریوں کا بوجھ اس پر ڈال دیا گیا ہے اور اسے منازلِ زندگی میں قدم قدم پر کس قدر حقوق ادا کرنے ہیں۔

امانت قرآنِ کریم میں :

لفظ "امانت" قرآنِ کریم میں چھ مقامات پر آیا ہے۔

(۱) سورہ احزاب کی آیہ اِنَّا عَرَضْنَا الامانۃ علیٰ السّمٰوٰتِ والارض والجبال آ کی تشریح میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہاں امانت سے مراد، قول راجح کے مطاب دین و شریعت ہے جو ان تمام ذمہ داریوں کا مجموعہ ہے جو انسان پر شرف انسانیت کی بنیاد پر اور کائنات میں اللہ تعالےٰ کا خلیفہ اور نائب ہونے کی وجہ سے عائد کی گئی ہ

ان میں حقوق اللہ اور حقوق العباد اور حقوق النفس تینوں آجاتے ہیں۔

(۲) سورۂ نساء کی آیہ اِنَّ اللہ یامرکم اَن تؤدّوا الاماناتِ الی اھلہا کی تفسیر بھی گز چکی ہے۔ یہاں بھی امانت سے تمام انواع حقوق مراد ہیں جن کا مجموعہ شریعت ہے۔

(۳) سورہ انفال میں فرمایا گیا ہے :

یا ایہا الذین آمنوا لا تخونوا اللہ والرسول	اے ایمان والو، مت خیانت کرو اللہ سے
وتخونوا اماناتکم وانتم تعلمون	اور رسول سے اور نہ خیانت کرو آپس ک
(الانفال ۳)	امانتوں میں، جان بوجھ کر۔

---

[1] ملخصاً از تفسیر مظہری ج ۲ ص ۴۰ - ۴۱ - مطبوعہ دہلی

ں اللہ اور رسول کی خیانت سے مراد، ان کے احکام کی خلاف ورزی ہے جیسا کہ بیضاوی
، تشریح کی ہے کہ "بتعطیل الفرائض وَالسُّنَن" یعنی فرائض اور سنتوں کو چھوڑ دیا جائے
ر آپس کی امانتوں میں خیانت سے مراد حقوق العباد میں کوتاہی ہے جیسا کہ بیضاوی نے
ا ہے کہ "فیما بینکم" یعنی "جو حقوق اور ذمہ داریاں آپس میں ایک دوسرے پر ہیں[1]"

علامہ رشید رضا مصری نے لکھا ہے کہ "یہاں اللہ کی خیانت سے مراد اس کے فرائض
چھوڑ دینا ہے اور اس کی مقرر فرمودہ حدود شریعت سے تجاوز کرنا، جن کو اس نے قرآن کریم
، بیان فرمایا ہے اور رسول کی خیانت سے مراد یہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن
، احکام کی جو تشریح قول یا عمل سے کی ہے اس کو چھوڑ کر اپنی من مانی تعبیرات اختیار کی
ئیں اور آپس کی امانتوں میں خیانت سے مراد یہ ہے کہ حکام اسلام کی اطاعت کی جو ذمہ داریاں
لمانوں پر عائد ہیں، ان کو پورا نہ کیا جائے[2]"

(۴۔۵) سورہ مومنون اور سورہ معارج میں سچے ایمان والوں کی متعدد صفات بیان فرمائی
ی ہیں۔ منجملہ ان کے ایک صفت یہ ہے۔

الذین ھم لاماناتھم وعھدھم راعون
(مومنون ۱ معارج ۴)

اور وہ لوگ جو اپنی امانتوں اور اپنے وعدوں کا
خیال رکھنے والے ہیں۔

یہاں بھی امانات سے وہ تمام ذمہ داریاں مراد ہیں جو خالق یا مخلوق کی ایک انسان پر
ئد ہوتی ہیں اور اسی طرح "عہد" سے وہ تمام عہد مراد ہیں جو اسلام قبول کر کے ایک انسان
لنہ اور رسولؐ سے کرتا ہے یا معاملات دنیوی کے سلسلے میں دوسرے انسانوں سے
رتا ہے۔

چنانچہ قاضی ناصر الدین عبداللہ بیضاوی نے اس آیہ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ "حق تعالیٰ
مخلوق کی طرف سے جن چیزوں کا انھیں ذمہ دار بنایا جائے اور ان سے وعدہ لے لیا
جائے ان کی حفاظت اور درستی کا خیال رکھنے والے ہیں[3]"

ا بیضاوی ج ۱ ص ۳۱۴ مطبوعہ احمدی دہلی ۲۔ تفسیر المنار ج ۹ ص ۶۴۳ از علامہ
الشید رضا مصری مطبوعہ مصر ۳۔ تفسیر بیضاوی ج ۲ ص ۴۰

(۶) سورہ بقرہ میں فرمایا گیا ہے:

فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ
اللّٰہَ رَبَّہٗ (بقرہ - ۳۹)

پس چاہیے کہ پورا ادا کرے اپنی امانت کو شخ
جس پر اعتماد کیا گیا اور اللہ سے جو اس کا پروردگار
ڈرتا رہے۔

یہاں سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امانت اپنے عام معنی میں استعمال نہیں ہوا بلک
مراد وہ قرض ہے جو مقروض کے ذمہ واجب الادا ہے۔

امانت حدیث میں:

(۱) صحیح بخاری میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ایک حدیث نقل
کی گئی ہے جو دو حصوں پر مشتمل ہے۔ راوی حدیث نے ہر حصہ کو مستقل حدیث قرار دیا
چنانچہ حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ:

حدثنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم
حدیثین رأیت احدھما وانا انتظر
الآخر۔ حدثنا ان الامانۃ نزلت فی
جذر قلوب الرجال ثم علموا من القرآن
ثم علموا من السنۃ وحدثنا عن
رفعھا قال ینام الرجل النومۃ فتقبض
الامانۃ من قلبہ فیظل اثرھا مثل
اثر الوکت ثم ینام النومۃ فتقبض فیبقی
فیھا اثرھا مثل اثر المجل کجمر دحرجتہ
علی رجلک فنفط فتراہ منتبرا ولیس
فیہ شئ ویصبح الناس یتبایعون
فلا یکاد احد یؤدی الامانۃ فیقال
ان فی بنی فلان رجلا امینا ویقال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے دو حدی
بیان فرمائیں۔ ان میں سے ایک (کے مصدا
کو تو میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا او
دوسری کا منتظر ہوں (کہ جو پیشین گوئی اس م
کی گئی ہے وہ بھی دیکھ لوں۔)
پہلی حدیث تو حضور نے ہم سے یہ بیان فرمائی
"امانت" انسانوں کے دلوں کی جڑ میں (اللہ
کی طرف سے) اتری پھر انھوں نے اس (
تفصیل) کو قرآن سے جانا۔ پھر اس (کی مز
تفصیل) کو حدیث سے سمجھا اور (دوسر
حدیث میں) حضور نے ہم سے اس کے اٹھا
جانے کا حال بیان فرمایا۔ چنانچہ فرمایا کہ ایک
شخص ایک دفعہ سوئے گا تو امانت کا ایک

للرجل ما اعقله وما اظرفه وما اجلده وما فی قلبه مثقال حبته خردل من ایمان۔ ولقد اتی علی زمان ولا ابالی ایکم بایعت لئن کان مسلما ردہ علی الاسلام وان ان نصرانیا ردہ علی ساعیه واما الیوم ماکنت ابایع الا فلانا وفلانا۔

صحیح البخاری ج۲ باب اذا بقی فی حثالة من الناس)

اس کے دل سے محو کر دیا جائے گا اور اس کا نشان سیاہ دھبہ کی طرح باقی رہ جائے گا۔ پھر وہ ایک دفعہ سوئے گا تو پھر امانت کا ایک حصہ محو کر دیا جائے گا اور اس کا نشان آبلے کی طرح رہ جائے گا۔ جیسے چنگاری تم اپنے پاؤں پر گرا لو پھر اس میں آبلہ پڑ جائے۔ پھر (یوں تو) تم اسے ابھرا ہوا دیکھو مگر اس میں کچھ نہ ہو (اسی طرح ریاکاری کی امانت رہ جائے گی حقیقت ختم ہو جائے گی) اور لوگ آپس میں خرید و فروخت کے معاملات کریں گے مگر کوئی شخص امانت کا لحاظ نہ رکھے گا۔ اس وقت کہا جائے گا کہ فلاں خاندان میں ایک امانت دار شخص موجود ہے اور اس شخص کے متعلق کہا جائے گا، وہ کیا عقلمند ہے وہ کیسا دانا ہے، وہ کیسا تیز ہے حالانکہ اس کے دل میں رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان نہ ہوگا۔ (اور جب ایمان نہیں تو امانت کہاں) (حضرت حذیفہ نے فرمایا کہ) مجھ پر ایک زمانہ گزر چکا ہے کہ مجھے اس کی فکر نہ ہوتی تھی کہ تم میں سے کس سے لین دین کر رہا ہوں۔ اگر وہ مسلمان ہوتا تو اس کا اسلام اس کا ذمہ دار ہوتا تھا اور اگر نصرانی ہوتا تو اس کا حاکم اس کا ذمہ دار ہوتا۔ لیکن آج یہ حالت ہے کہ میں فلاں فلاں اشخاص سے ہی معاملات کرتا ہوں (اگرچہ ابھی وہ زمانہ نہیں آیا ہے کہ امانت معدوم ہو گئی ہو)

اس حدیث کے پہلے حصے میں "امانت" سے مراد "تکلیفات شرعیہ" ہیں جن کی تخم ریزی "عہد الست" کے موقع پر قلب انسانی پر کی گئی اور فطرت انسانی میں جن کے جوہر کو سمو دیا گیا پھر ان کی تفصیل کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوئی۔[1] اس امانت کی سرسبزی و شادابی کا زمانہ عصر نبوت تھا جسے راوی حدیث نے اپنی خوش نصیبی سے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا۔ حدیث کے دوسرے حصے میں حضرت حذیفہؓ اپنے آخری زمانے کا ذکر فرماتے ہیں (ان کا انتقال ۳۶ھ میں ہوا) کہ امانت کم ہوتی جا رہی ہے۔ فتوحات کے نتیجے میں کثیر تعداد میں نومسلموں اور غیر مسلموں کے اختلاط کی وجہ سے جوہر ایمانی کی پہلی سی تابندگی اور درخشانی باقی نہیں رہی۔ لوگ معاملات میں بھی شریعت کو نظر انداز کرنے لگے ہیں تاہم ابھی وہ بدترین زمانہ نہیں آیا ہے جس کی پیش گوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی کہ امانت کا جزوی طور پر بھی وجود باقی نہ رہے گا اور معاملات میں بھی ایمان اور دیانت کے تقاضوں کو پورے طور پر خیرباد کہہ دیا جائے گا۔ جن معدودے چند لوگوں کی امانت کا بڑا شہرہ ہوگا' ان کی امانت محض دکھاوے کی ہوگی جس طرح آبلہ بظاہر ابھرا ہوا نظر آتا ہے مگر اس میں خون کا ایک قطرہ بھی نہیں ہوتا۔[2]

(۴) عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ضُیِّعَتِ الامانۃ فانتظر الساعۃ قال کیف اضاعتھا یا رسول اللہ قال اذا اُسْنِدَ الامرُ الی غیر اھلہ فانتظر الساعۃ
(صحیح بخاری ج ۲)

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا جب امانت کو ضائع کر دیا جائے تو قیامت کا انتظار کرو۔ حضرت ابوہریرہ نے پوچھا یا رسول اللہؐ اس کو ضائع کرنے کی کیا صورت ہوگی۔ حضورؐ نے فرمایا جب حکومت کو نااہلوں کے سپرد کر دیا جائے تو قیامت کا انتظار کرو۔

یہاں جیسا کہ خود زبانِ رسالت سے تصریح فرما دی گئی "امانت" سے مراد "حکومت سے متعلق ذمہ داریاں" ہیں۔ جمہور امت کا فرض ہے کہ وہ اُمّت کی قیادت اور مملکت کی سربراہی کے لیے صالح ترین شخصیت کو انتخاب کرلے' اور سربراہِ مملکت کا فرض ہے کہ وہ مناصب حکومت پر ان اشخاص کو مامور کرے جو ان کی ذمہ داریوں کو لیاقت و دیانت کے ساتھ انجام دے سکیں۔ جب یہ صورت حالات باقی نہ رہے

---

[1] قسطلانی علی صحیح البخاری۔ باب رفع الامانۃ

[2] فتح الباری ج ۱۳ ص ۳۳ [illegible] طبعہ مصر

ور زمام اقتدار نا اہل، غیر ذمہ دار اور خود غرض لوگوں کے ہاتھ میں آجائے تو حضور کی پیش گوئی کے مطابق سمجھنا چاہیے کہ قیامت قریب آگئی ہے۔

(۳) عن جابر قال قال رسول اللہ لی اللہ علیہ وسلم اذا حدث الرجل لحدیث ثم التفت فھی امانۃ۔

(ترمذی)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی سے کوئی بات بیان کرے پھر اِدھر اُدھر دیکھنے لگے (کہ کوئی سن تو نہیں رہا) تو وہ بات امانت ہے۔

یہاں امانت سے مراد وہ راز ہے جسے کوئی شخص دوسروں سے چھپانا چاہتا ہے۔ جب صراحت یا قرائن سے یہ معلوم ہو جائے کہ ایک شخص اپنی کسی بات کو چھپانا چاہتا ہے کسی خاص مقصد سے اس نے آپ سے اس کا ذکر کر دیا ہے تو آپ کا فرض ہے کہ اسے امانت سمجھیں اور کسی دوسرے تک اسے نہ پہنچنے دیں۔

(۴) عن جابر قال قال رسول اللہ لی اللہ علیہ وسلم المجالس بالامانۃ الا ثلثۃ مجالس سفک دم حرام او فرج رام او اقتطاع مال بغیر حق۔

(ابو داؤد)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجلسوں کی باتیں امانت ہیں مگر تین مجلسیں ناحق خون ریزی یا زنا یا بغیر حق کے کسی کے مال کو خورد برد کرنا (جہاں ان باتوں کا ذکر ہو)

یہاں بھی امانت سے مراد وہ پوشیدہ باتیں ہیں جو کسی مجلس خاص میں کی جائیں۔ ن باتوں کو بھی امانت سمجھ کر محفوظ رکھنا چاہیے۔ البتہ تین قسم کی باتوں کو ان سے مستثنیٰ لیا۔ کسی کی جان، عزت یا مال کو ناحق نقصان پہنچانے کا اگر مشورہ ہو تو اسے چھپانا ز نہیں۔ کیونکہ اس طرح دوسرے شخص کے زیادہ اہم حق کا تحفظ ہوتا ہے۔

(۵) عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ

لیہ وسلم قال المستشار مؤتمنٌ

(التاج الجامع ج ٥)

نے فرمایا جس سے مشورہ کیا جائے وہ امین ہے (کہ صحیح مشورہ دے)

یہاں صحیح مشورے کو امانت قرار دیا گیا۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی سے کسی معاملے میں مشورہ رے۔ تو جس سے مشورہ لیا جائے اس کی ذمہ داری ہے کہ اپنی دانست کے مطابق صحیح مشورہ ے۔ اور اگر اسے اس سلسلے میں معلومات نہ ہوں تو معذوری کا اظہار کر دے۔

(۶) عن ابی هریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَدِّ الامانة اِلیٰ مَن ائتمنَکَ ولا تخُنْ مَن خانَک

(ابو داؤد و ترمذی)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا جس نے تیرے پاس امانت رکھوائی اسے اس کی امانت ادا کر دے اور جس نے تیرے ساتھ خیانت کی اس کے ساتھ بھی خیانت نہ کر۔

(۷) عن ابی هریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیة المنافق ثلث وَاِن صَامَ وَصَلّٰی وَزَعَمَ اَنَّہٗ مُسلِمٌ اِذا حَدَّثَ کَذَبَ وَاِذا وَعَدَ اَخلَفَ وَ اِذا اؤتُمِنَ خَانَ

(رواہ البخاری)

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا منافق کی نشانیاں تین ہیں۔ اگرچہ وہ روزہ رکھے اور نماز پڑھے اور اپنے آپ کو مسلمان سمجھے جب بات کہے تو جھوٹ بولے اور جب وعدہ کرے تو اسے پورا نہ کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھوائی جائے تو خیانت کرے۔

(۸) عن ابی موسیٰ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِنّ الخازن المسلم الامین الذی یُعطی مَا اُمِرَ بہ کاملاً مُوَفَّراً طَیِّبَةً بہ نفسہ اَحَدُ المُتَصَدِّقِین

(رواہ البخاری)

حضرت ابو موسیٰ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ مسلمان امانت دار خزانچی جسے جس چیز کے دینے کا (حاکم کی طرف سے) حکم کیا جائے اسے وہ پورا پورا خوش دلی کے ساتھ دیدے تو اور خیرات کرنے والوں میں سے ایک وہ بھی ہے۔

یعنی اگرچہ وہ بیت المال کا ملازم ہے اور جو کچھ حاکم کے حکم سے کسی ضرورت مند کو

دیتا ہے وہ اپنی گرہ سے نہیں دیتا مگر ضرورتمندوں کا حق خوشدلی کے ساتھ بغیر خیانت کے ادا کرنے کی وجہ سے اسے بھی خیرات کا ثواب ملے گا۔

(۹) عن عبد الرحمٰن بن ابی قراد ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تَوَضَّأَ یوما فجعل اصحابہ یتمسّحون بوضوئہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما حَمَلَکُم علی ھَذا قالُوا حبّ اللہ ورسولہ فقال النبی صلعم مَن سَرَّہ ان یُحِبَّ اللہ ورسولہ او یُحِبّہ اللہ ورسولہ فلیصدق حدیثہ اذا حَدَّث وَلْیُؤدِّ اَمَانَتَہ اذا اُؤْتُمِن وَلْیُحْسِن جوارَ من جَاوَرَ

(شعب الایمان)

حضرت عبد الرحمٰن بن ابی قراد سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے ایک روز وضو کیا تو صحابہ کرام نے آپ کے وضو کے پانی (کے ٹپکتے ہوئے قطروں) کو اپنے بدن پر (تبرک کے طور پر) ملنا شروع کر دیا حضور نے ان سے پوچھا تم نے ایسا کیوں کیا۔ انھوں نے جواب دیا۔ اللہ اور اس کے رسول کی محبت کی وجہ سے۔ اس پر آپ نے فرمایا جسے اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرنا پسند ہو یا یہ پسند ہو کہ اللہ اور اس کا رسول اس سے محبت کریں اُسے چاہیے کہ جب بات کرے تو سچی بات کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھوائی جائے تو اپنی امانت کو ادا کرے اور جو بھی اس کا پڑوسی ہو اس کے ساتھ اچھا سلوک کرے۔

یہاں رسول اللہؐ نے یہ بات واضح فرمادی کہ محض حضور سے جذباتی محبت کافی نہیں ہے بلکہ اس محبت کے اثرات عملی زندگی میں نمودار ہونے چاہئیں۔ ایک سچا مسلمان جو رسول اللہؐ سے محبت کرتا ہے اسے حضور کے احکام کی بھی تعمیل کرنا چاہیے۔ مذکورہ بالا چاروں حدیثوں میں "امانت" سے مراد معاملات کے سلسلے کی دیانتداری ہے۔ اس کی بھی شریعت میں بڑی اہمیت ہے۔ بددیانتی کی وجہ سے ایک دوسرے پر اعتماد باقی نہیں رہتا اور اجتماعی زندگی کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ پھر اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے۔ حقوق العباد توبہ سے بھی معاف نہیں ہوتے جب تک خود صاحب حق سے ان کو معاف نہ کرایا جائے۔ اسی اہمیت کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

صحابہ کرام کو بار بار اس کی طرف توجہ دلایا کرتے تھے۔

(۱۰) عن انس قال قلّما خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا قال لا ایمان لمن لا امانة له ولا دین لمن لا عهد له

(مشکوٰۃ)

حضرت انس روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ ہمیں بہت کم ایسا خطبہ سناتے تھے جس میں یہ نہ فرماتے کہ جو امانت دار نہیں اس کا ایمان نہیں اور جس کو وعدہ کا پاس نہیں اس کا دین نہیں۔

اگرچہ یہاں شارحین حدیث نے ایمان اور دین کے کمال کی نفی مراد لی ہے یعنی وہ شخص جس کو امانت کا خیال نہ ہو اس کو ایمان کامل نصیب نہیں اور جس کو عہد کا پاس نہ ہو اس کو دین کامل نصیب نہیں۔ تاہم خطبات میں بار بار اس کا تذکرہ فرماتے رہنے سے اس کی اہمیت واضح ہے۔

ایک اور حدیث میں اس کی اہمیت پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی گئی ہے۔

(۱۱) عن عبد اللہ بن عمرو ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اربعٌ اذا کن فیک فلا علیک ما فاتک من الدنیا حفظ امانة وصدق حدیث وحسن خلیقة وعفة فی طعمة

(مشکوٰۃ)

حضرت عبد اللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا چار چیزیں اگر تم کو میسر ہوں تو دنیا کی کسی چیز سے محرومی تمہارے لیے نقصان رساں نہیں امانت کی حفاظت۔ راست گوئی۔ خوش خلقی۔ روزی میں احتیاط۔

آخر کلام میں اس سلسلے کی دو حدیثیں اور ذکر کی جاتی ہیں جو خاص طور پر عصر حاضر میں قابل توجہ ہیں۔

(۱۱) اول ما یرفع من الناس الامانة وآخر ما یبقی من دینهم الصلوٰة ورُبَّ مصلٍّ لا خلاق له عند اللہ

(کنز العمال ج ۲)

لوگوں میں سے سب سے پہلی (دین کی) چیز جو اُٹھا لی جائے گی وہ امانت ہوگی اور دین کی آخری چیز جو ان میں باقی رہ جائے گی وہ نماز ہوگی اور بہت سے نمازی ہوں گے جن کا اللہ تعالیٰ

کے اِن (ثواب میں) کوئی حصہ نہ ہوگا۔

(۱۳) اوّل ما تفقدون من دینکم الامانۃ وآخر ما تفقدون الصلوۃ وسیصلی قوم لا دین لھم

(بیہقی ج ۲)

تم اپنے دین میں سے سب سے پہلے جس چیز کو گم کروگے وہ امانت ہے اور آخری چیز جسے تم کھوؤگے وہ نماز ہے۔ اور ایسا وقت آنے والا ہے کہ ایک قوم نماز پڑھے گی مگر اس کے پاس دین نہ ہوگا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں میں صرف رسوم وظواہرِ دین کے نام پر باقی رہ جائیں گے۔ دین کی روح اور اصل حقیقت گم ہوجائے گی۔ مسجدیں آباد ہوں گی مگر نمازیوں کے دل تقویٰ اور خشیت سے خالی ہوں گے۔ پیشانیوں پر گھٹے ہوں گے مگر قلب میں ایمان و دیانت کی روشنی کی کوئی کرن نہ ہوگی۔ ان کی رسمی عبادتیں ان کے اعمال اور اخلاق پر کوئی اثر نہ ڈال سکیں گی۔

افسوس ہے کہ آج ہم مسلمانوں کی حالت کچھ ایسی ہی ہوتی جا رہی ہے۔ ہمارے اس اندازِ زندگی سے ہم کو جو نقصان پہنچا ہے وہ تو ظاہر ہے، اسلام کو بھی سخت نقصان پہنچ رہا ہے۔ غیر مسلموں کی نگاہ میں ہم نے اس کی صداقت کو مشکوک بنا دیا ہے۔ جس طرح ہمارے اسلاف کرام کی پاکبازانہ زندگی کو دیکھ کر غیر مسلم اسلام کے حلقہ بگوش ہوتے تھے، آج ہماری بدعملی کی وجہ سے اسلام سے دور ہو رہے ہیں۔ خدا نہ کرے کہ ہم اس حدیث کا مصداق ہوں۔

خلاصۂ کلام

الحاصل "امانت" اسلامی نقطۂ نظر سے عین دین اور عین ایمان ہے۔ اپنے تمام معانی اور مدلولات کے اعتبار سے ہر بات میں اس کا لحاظ رکھنا اور زندگی کے ہر پہلو کو اس کے تقاضوں کے مطابق بنانا اسلامی زندگی کا حاصل ہے۔

اربابِ حکومت کا فرض ہے کہ وہ ان ذمہ داریوں کو پورا کریں جو عوام کے حقوق کی ادائیگی سے متعلق ان پر عائد ہوتی ہیں۔ عوام کا فرض ہے کہ وہ ایسی جماعت کو

برسر اقتدار لائیں جو حکومت کے فرائض بوجہ احسن ادا کرنے کی اہلیت وصلاحیت رکھتی ہو پھر ملک وملت کی خدمت کے کاموں میں ان کے مددگار ہوں۔ کارخانہ داروں کا فرض ہے کہ وہ مزدوروں کی ضروریات زندگی کا خیال رکھیں۔ ان کو اتنا حق المحنت ادا کریں جس سے وہ فارغ البال زندگی بسر کرسکیں۔ مزدوروں کی ذمہ داری ہے کہ وہ محنت او دیانت کے ساتھ اپنے فرائض ادا کریں اور مستاجروں کے نفع ونقصان کو اپنا نفع ونقصان سمجھیں۔ استادوں کا فرض ہے کہ وہ شاگردوں کی ذہنی واخلاقی بہترین تربیت کریں اور ان کو اپنی اولاد کی طرح عزیز رکھیں۔ شاگردوں کا فرض ہے کہ وہ استادوں کا احترام کریں اور دل وجان سے ان کے احکام کی تعمیل کریں۔ ارباب صحافت وسیاست کا فرض ہے وہ ملک کی صحیح فکری وسیاسی رہنمائی کریں اور اپنے قلم کو مزدور کا اوزار نہ بنائیں۔ قارئین ک فرض ہے کہ وہ حقیقت پسندی اختیار کریں اور "تیز رو" اور "راہبر" کے درمیان فرق ک سکیں۔ شوہروں کا فرض ہے کہ وہ بیویوں کے حقوق پورے طور پر ادا کریں۔ اور بیو کی ذمہ داری ہے کہ وہ شوہروں کی عزت، مال اور اولاد کی نگرانی میں کسر نہ چھوڑیں والدین کا فرض ہے کہ وہ اولاد کی پرورش اور تربیت میں کوتاہی نہ کریں اور اولاد کا فر ہے کہ وہ والدین کی اطاعت وخدمت دل وجان سے کریں۔

الغرض "امانت" جس کی ادائیگی کا قرآن کریم اور حدیث شریف میں بار بار حکم د ہے وہ ایک انسان کی زندگی کے تمام پہلوؤں کو محیط ہے۔ وہ ذمہ داریوں کی ایک ایسی ہے جس میں انسان کا بند بند جکڑا ہوا ہے۔

اگر ہر شخص اپنی اپنی جگہ اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کرے اور "طلب حقوق" کے لگانے کے بجائے "ادائیگی فرائض" کے احساس کو بیدار کرتا رہے تو دنیا میں ا اطمینان کی وہ فضا پیدا ہو جائے جس سے دنیا رشک جنت بن جائے اور یہی ا کا مطمح نظر ہے۔

فکرِ اقبال
میں
شخصیت، تقدیر اور وقت

ڈاکٹر عالم خوندمیری

اس کائنات میں انسان کی تقدیر Destiny کا مسئلہ ہمیشہ سے فلسفیوں، اہلِ نظر صوفیوں اور فکر پسند شاعروں کا مرکزِ توجہ رہا ہے۔ مشرق کے باطنی مذاہب نے کائنات کا مطالعہ، اسی نقطۂ نظر سے کیا کہ کائنات کہاں تک مزرعۂ آخرت کا کام دے سکتی ہے۔ مغربی فکر نے اپنے آغاز ہی سے کائنات کے بے غرض مطالعہ کو اپنا نصب العین بنایا تھا اور شاید یہی وجہ تھی کہ آج جس طرزِ فکر کو ہم سائنٹفک کہتے ہیں، اس کی بنیادیں مغرب میں استوار ہوئیں، اس کے برخلاف مشرق کی فکر میں اس قسم کے بے غرض مطالعے کی روایت ہمیں شاذ و نادر نظر آتی ہے۔ اسی بات کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ مغربی فکر (جہاں تک وہ خالصتہً مغربی رہی) انسانی زندگی کی افقی سطح کی جانب متوجہ رہی اور مشرقی فکر عموماً عمودی سمت میں مائل پرواز رہی۔ اگر ہم مشرقِ وسطیٰ کو اپنے سفر کا نقطۂ آغاز بنائیں تو ہمیں اس امر کے شواہد نظر آتے ہیں کہ اس علاقے کے مغرب میں خیال، مادیت اور

دنیاویت کی طرف مائل رہا اور اسی نقطے کے مشرق میں خیال، ماورائیت کی جانب حرکت پذیر نظر آتا ہے، جہاں تک انسان کا سوال ہے، اس علاقے کے مغرب میں انسان کی حقیقت اور ماہیت کے تعین میں اس کے سماجی، سیاسی، معاشی اور تمدنی روابط کو بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس کے برعکس مشرق میں، ان روابط کو انسانی وجود کی معنویت میں یا تو کوئی اہمیت نہیں دی گئی، یا زیادہ سے زیادہ انھیں ثانوی اور کم تر اہمیت کا حامل تصور کیا جاتا رہا۔[۱]

یہ تصورات کہ مادہ عدم ہے، اور عدم شرِ محض ہے، روح اصل وجود ہے اور خیر ہے، خدا، روحِ مطلق ہے اور خیرِ مطلق، انسانی حیات روح کے تنزل اور مادے سے ربط کی اور اس بنا پر خیر و شر، وجود اور عدم کی کشمکش کی ایک دردناک مثال ہے، جو مشرقی تصورِ حیات میں مرکزی اہمیت رکھتے تھے۔[۲] اسی تصورِ حیات کا نتیجہ تھا کہ نہ تو مادے اور اس کے مظاہر کے منظم مطالعے کی روایت مشرقی فکرِ زندگی میں جگہ پا سکی اور نہ انسانی وجود کے سیاسی اور سماجی پہلو مرکزِ توجہ بن سکے۔ مشرقِ قریب کے الہامی مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام، جنھوں نے اپنے قرونِ اولیٰ میں اِس مادّیت اور روحانیت میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی، خود بہت جلد مشرقی بریّت سے متاثر ہو گئے۔ مثلاً عہد نامۂ قدیم کے نقطۂ نظر سے انسانی وجود ایک وحدت ہے جس کے اجزائے ترکیبی مادّہ اور روح ہیں اور دونوں خدائے برتر کی تخلیقی قوت کے مظاہر۔ ابتدائی عیسائیت اور صدرِ اسلام میں مادّے اور روح کی کشمکش اور ان کے تضاد کا کوئی منظم تصور نظر نہیں آتا، اور اسی طرح یہ تصور بھی نہیں ملتا کہ روحِ انسانی اس مادّی دنیا میں جو سراسر شر ہے ایک اجنبی جسم کے قید خانے میں اسیر ہے اور انسانی آزادی، اس جسم اور اس مادّی دنیا سے قطعِ نجات پانے میں مضمر ہے۔ یہودیت، ایک حد تک اس مانوی Manichaeistic ثنویت سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکی اور شاید اسی لیے یہ مشرق میں زیادہ مقبول نہ ہو سکی۔ عیسائیت اور اسلام مشرق کی بری ثنویت سے اپنی تاریخ کے اوّلین دور ہی میں متاثر ہو کر عیسائیت یورپ کی حکیمانہ اور سائنسی روایت کو پوری طرح شکست نہ دے سکی۔ یورپ کی

اره پسندی، عیسائیت پر غالب آگئی اور مذہب مسیح کلیسائیت میں تبدیل ہوگیا۔ کلیسائیت
ند صدیوں تک تو یورپی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حکمراں رہی لیکن اس حکمرانی کا نتیجہ یورپ
رعیسائیت دونوں کے لیے ناخوشگوار رہا۔ عیسائیت یورپ کی تخلیقی روح کو، عارضی طور پر
قید کرنے میں کامیاب ہوئی اور وہ خود مشرق کی بازنطینی دنیا سے قطع نظر، یورپ میں ایک
لیقی قوت نہ بن سکی۔ دوسرے الفاظ میں عیسائیت نے یورپی انسانیت کو عمودی بُعد تو
طا کیا لیکن افقی بُعد سے محروم کر دیا۔ یہی وجہ تھی کہ یورپی سائنسی روایت کو عیسائیت کی تعلیمات
سے انحراف کر کے ذہنی اور مادی زندگی کی نشاۃ ثانیہ کا علم بردار بننا پڑا۔ مغرب کا انسان
پنے یونانی رومی ماضی کو بھول نہ سکا۔ یہ عہد جدید کے انسانی وجود کا المیہ ہے کہ وہ افقی خط
ں حرکت کرتے ہوئے مادی اسبابِ حیات اور خارجی ذرایع مسرت کو فراہم کرنے میں
رگرم رہتا ہے لیکن اس کا عمودی بعد ان اسباب سے مطمئن نہیں ہوتا اور ایک سائنٹفک
یکولر تمدن میں آرٹ، ادب اور فکر اس بُعد کی تسکین کے ذرایع بن جاتے ہیں۔ پچھلے پانچ
وسال میں سیکولر یورپ میں سائنس، ٹکنالوجی اور سماجی اور سیاسی ادارات کے ساتھ ساتھ
یکولر آرٹ اور حکمت نے بے نظیر ترقی کی ہے۔ مشرقی الہامی مذاہب کی ہدایت کا یہ رُخ کہ
نسان خارجی کائنات کی تسخیر کرے، یورپ کو پسند آیا اور اس نے اسے نقطۂ کمال تک پہنچایا
یکن دوسرا رُخ کہ وہ اپنے باطن پر بھی نظر رکھے، یورپی انسان کا مطمحِ نظر نہ بن سکا۔

اسلام، جس کی تاریخ کا میدان ہمیشہ مشرق رہا، مادے اور روح، ظاہر اور باطن، تاریخ
بدالاباد کے قطبین کے درمیان حرکت کرتا رہا۔ مسلمان کے وجود کا افقی بعد قانونی اور سیاسی
تصورات تک محدود رہا اور چونکہ ان تصورات پر بھی ایک نامعلوم ابد کا سایہ تھا، اس لیے
اس بُعد میں بھی حرکت اور ارتقاء کا عمل جاری نہ رہ سکا۔ اگر ایک گروہ اسی محدود قانونی اور
یاسی بعد میں اسیر رہا تو ایک دوسرا گروہ انسانی وجود کے اس بُعد سے بے پروا صرف عالم
بالا کی جانب مائلِ پرواز رہا جس کا نتیجہ مجموعی مشرقی اسلامی تہذیب کے لیے ایک المیے سے
م نہ تھا۔ انسانی وجود اپنی کُلی تقدیر کو اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جب وہ آفاق و انفس
کے تقاضوں میں امتزاج پیدا کر سکے۔ انسانی تقدیر کا یہی وہ نقطہ ہے جہاں تاریخ کی حرکت

ابدیت کی جانب مائل ہوتی ہے، سماجی قانون، اخلاقی روح سے متحد ہوجاتا ہے اور احسان ک اپنی منزل بناتا ہے، روح، مادّے کی تطہیر کا باعث بنتی ہے اور آزادی انسان کے مجموعی وجو کی آزادی بن جاتی ہے۔ یہاں دنیا دین کی نقیض نہیں بلکہ رفیق ہوتی ہے اور دین دنیا کو حقا کی نظر سے نہیں دیکھتا۔ روح، جسم کو اپنے لیے ایک قید خانہ تصور نہیں کرتی بلکہ جسم روح ک مقاصد کے حصول کا ایک وسیلہ بن جاتا ہے۔ انسانی وجود دونوں صورتوں میں جب کہ وہ صر عمودی بُعد میں پرواز کرتا رہے یا صرف افقی بُعد میں حرکت کرتا رہے، (اپنے آپ سے بیگانگی کا شکار ہوجاتا ہے۔ یہ بیگانگی اسی وقت دُور ہوسکتی ہے جب انسانی وجود ان دونو ابعاد کے تقاضوں میں توازن قائم رکھ سکے۔

مشرقی فکر میں اقبال کی معنویت اور عصریت کا راز یہی ہے کہ انھوں نے انسا کے ان دونوں ابعاد کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش کی اور انسانی وجود کو من حیث ا اپنی فکر اور اپنے فن کا نصب العین بنایا۔ اسی معنی میں اُن کی فکر مشرق اور مغرب، روحا اور مادّیت، انفس و آفاق، الوہیت و انسانیت، قدسیت اور دنیویت، ابدیت ا تاریخ کا نقطۂ اتّصال بن جاتی ہے۔

اقبالیات کے محقق کے لیے یہ امر مشکل نہیں کہ اقبال کے مختلف تصورات کے مشرقی ا مغربی مآخذ کا سراغ لگائے اور بالآخر اس بات کو ثابت کرنے میں کامیاب ہوجائے اقبال کا کوئی خیال اور کوئی تصور ان کا اپنا نہیں اور نیا نہیں لیکن ان محققین کے لیے ثابت کرنا آسان نہیں کہ فکرِ اقبال کے یہ تمام عناصر اسی ترکیب اور اسی ترتیب کے دوسرے کسی مفکّر یا کسی اور مفکّر شاعر کے پاس موجود تھے۔ اقبال اپنے دوسرے ہمعصر مشرقی مفکر شری اروبندو کی طرح اس امر کو شدّت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ مشر روحانی سرمایہ اپنے اندر ابدی طاقت رکھتا ہے اور اس قابل ہے کہ نہ صرف ا حفاظت کی جائے بلکہ مجموعی انسانیت کے ارتقاء کے لیے اس سرمایے کو استعمال جائے لیکن اس امر کی بھی ضرورت ہے کہ آج تک انسانی نسل نے زندگی کے شعبوں میں جو ترقّی کی ہے اُس کو نہ صرف یہ کہ نظر انداز نہ کیا جائے بلکہ مشرق کے

رلیے [illegible] اس کو اس طرح ہم آہنگ کیا جائے کہ ایک مربوط انسانی فکر کی تشکیل ل میں آسکے۔ اسی محرّک جذبے کی وجہ سے اقبال اور سری اروبندو کی فکر کو آج عالمی ہمیت حاصل ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اقبال یا اس نوع کے دوسرے مفکرین کے ظامِ فکر اس حیثیت سے قابلِ عمل ثابت نہ ہوسکیں جس کا انھوں نے ادّعا کیا ہے لیکن ی بھی نظامِ فکر کا مطالعہ اُسے، اس کے محرک جذبے سے جُدا کرکے نہیں کیا جاسکتا کیونکہ سا اوقات فکر کو عصریت اسی محرّک جذبے سے حاصل ہوتی ہے۔

فکرِ اقبال کی عصری معنویت ان کے "انسانیت" کے رُجحان میں نظر آتی ہے۔ جس و دوسرے معاصر مسالک انسانیت سے ممتاز کرنے کے لیے ماورائی مسلک انسانیت کا ام دیا جاسکتا ہے۔ اقبال کی اس ماورائی انسانیت کا مرکزی خیال یہ ہے کہ انسانی شخصیت یا اقبال کی اصطلاح میں انسانی خودی، کائنات کے ارتقائی عمل کا نصب العین یا اس ی ایک منزل ہے لیکن ایسی منزل جسے خطِ ارتقا کا آخری نقطہ یا سفرِ ارتقا کی آخری منزل ہا جاسکے۔ اسی شخصیت یا خودی کے مسلسل اظہار میں خود کائنات کا مفہوم پنہاں ہے۔ خارجی کائنات، انسانی وجود سے الگ کوئی مستقل معنویت نہیں رکھتی۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ خارجی کائنات خود انسان کے ادراک یا اس کے ذہنی عملِ فہم کی تخلیق ہے یعنی یہ کہ اقبال فلسفیانہ موضوعیت کے قایل نہیں ہیں۔ وہ کائنات کو انسانی وجود کے مقابل ایک مستقل وجود کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ اس کائنات کو انسان کے ارادوں، اُس کی تمناؤں اور اس کے ذوقِ تخلیق سے جُدا کرکے سمجھا جاسکتا ہے۔ اقبال انیسویں صدی کے نصفِ آخر اور بیسویں صدی کے نصفِ اوّل کے اس مغربی تصور سے متفق ہیں کہ انسانی وجود صرف خارجی کائنات کو اپنے مقاصد، اپنے ارادوں اور اپنے تخلیقی جذبے کی قوّت سے تبدیل کرنے کے عمل کے دوران ہی میں اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے چنانچہ انسان کی خودیابی، کائنات کی دریافت اور اسے اپنی اعلیٰ تر تمناؤں کی تکمیل کے لیے مسخر کرنے کے عمل میں مضمر ہے۔ اسی لیے اقبال اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ انسان اپنے حقیقی وجود کا عرفان صرف مُراقبے سے حاصل کرسکتا ہے۔

اس اہم منزل پر اقبال اپنا راستہ، اپنے پیشرو عارفین اور محققین سے الگ کر لیتے ہیں۔ وہ اپنے مغربی معنوی استاد گوئٹے کے ہمنوا ہیں کہ عمل کو زمانی اور معنوی اولیت حاصل ہے۔ عمل کی اولیت کے اسی تصوّر کو انھوں نے قرآن میں بھی دریافت کیا۔ ان کے خطبات کے پیش لفظ کا حاصل یہ جملہ ہے: "قرآن وہ کتاب ہے جو خیال کے مقابلے میں عمل پر زور دیتی ہے"[۳] ہمیں فکرِ اقبال سے بحث ہے اس لیے یہاں یہ سوال اہمیت نہیں رکھتا کہ اقبال نے کہاں تک قرآن کو ٹھیک طور پر سمجھا۔

اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت یا خودی، ایک شے یا ایک غیر متحرک منجمد نقطہ یا ایک تکمیل کو پہنچا ہوا وجود نہیں ہے بلکہ ایک عمل ہے[۴]۔ خودی یا شخصیت ایک ایسے تناؤ کا نام ہے جو خارجی ماحول کے انسانی نفس پر متواتر حملوں سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسانی نفس ایک ایسا وجود ہے جو اس کشمکش کا بے غرضی اور بے نیازی سے مشاہدہ کرتا رہتا ہے۔ اس کشمکش میں انسانی وجود مسلسل گھتا رہتا ہے، نہ صرف یہ کہ وہ ایک رہنما قوت کی حیثیت سے اس پیکار کا رُخ متعین کرتا ہے بلکہ اسی کشمکش کے تجربے سے گذرتا ہوا اپنی شخصیت کی تشکیل اور تعمیر بھی کرتا ہے[۵]۔ اقبال ڈیکارٹ کے اس اصول کو جسے ایک اعتبار سے مشرقی عارفانہ فکر Gnostic کی روایت بھی کہا جاسکتا ہے، تسلیم نہیں کرتے کہ ذہن اور جسم یا ذہن اور مادّہ دو الگ الگ وجود ہیں یا یہ کہ محض کسی میکانکی عمل سے ان کی دوئی کو ایک مجرّد وحدت میں تبدیل کیا جاسکتا ہے، اس کے برخلاف وہ ان کی واقعی دوئی کو تسلیم کرتے ہوئے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عمل میں ان کی دوئی دور ہوتی ہے اور انسانی وجود کے یہ دو رُخ یا دو ابعاد ایک وحدت بن جاتے ہیں[۶]۔ اس نقطۂ نظر کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ عمل کے لمحے میں جو وحدت پیدا ہوتی ہے، مجرّد فکر کا لمحہ اس وحدت کو پھر دوئی میں تبدیل کر دیتا ہے، گویا دوئی کا تصوّر ایسی مجرّد فکر کا آفریدہ ہوتا ہے جس کا عمل سے ربط ٹوٹ چکا ہو۔ یہی فکر وجود کو اضداد میں بانٹتی ہے اور بامقصد عمل ان اضداد کو وحدت میں تبدیل کرتا ہے۔ دوئی اور وحدت، وجود کے دو شیون یعنی فکر اور عمل کی نمایندگی کرتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اقبال کے

دیک خود عالم مادی، وجود کی حیثیت سے عالم ذہنی کا غیر ہوتے ہوئے بھی غیر مطلق
ین ہے بلکہ مادی نظام اور ذہنی نظام وجود کی دو سطحوں یا دو شیون کے نام ہیں۔ مادہ
د نفس یا خودی کے مقابلے میں ایک فروتر نظام ہے، اقبال اس مقام پر صوفیانہ فکر کے حامل
ن جاتے ہیں لیکن اہم بات یہ ہے کہ وہ مادے کو نفسِ مطلق یا خودی مطلق کا ایک تنزل تصور
ہیں کرتے بلکہ انسانی نفس یا خودی کو اس فروتر نظام کی ایک ایسی ارتقائی منزل تصور کرتے
ں جس سے آگے خود انسانی نفس یا خودی کو کئی اور منزلیں طے کرنی ہیں، اقبال کے وحدتی
ام فکر میں نفسِ مطلق یا خودی مطلق ماورائی منزل بھی ہے اور کائنات کے ارتقا کا جذبۂ محرک
ں۔ یا جذبۂ محرک کی حیثیت سے یہ کائنات کے ارتقا کی سمت متعین کرتا ہے اور خود
تقا کی ماورائی منزل بھی ہے۔ انسانی وجود کو یہ آرزوؤں کا حوصلہ بھی بخشتا ہے، اور
ے ان آرزوؤں کی تکمیل کے لیے آگے کی منزلوں کی جانب ارتقا کے لیے اُکساتا
ی ہے[۸]۔ انسانی نفس یا انسانی خودی کا ظہور نہ صرف نفسِ مطلق کی بے پناہ رحمت کا مظہر
ے بلکہ اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ نفسِ مطلق نے اپنی لامحدودیت کو ایک لحاظ سے
دود بھی کر لیا ہے[۹]۔ اقبال کا یہ انقلاب انگیز دینیاتی تصور، اسلامی فکر میں ایک اعتبار
ے نیا ہے اور اس کا ایک اہم نتیجہ یہ ہے کہ انسانی شخصیت کائناتی ارتقا کی منزل
ہے۔ اس تفصیل سے دوسرا نتیجہ جو سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ انسانی وجود کا ارتقا
یک مضبوط تر، ایک مستحکم تر، اور ایک منظم تر شخصیت کی جانب ہوتا ہے۔ اقبال گوئٹے کے
نوا ہیں کہ "شخصیت خیرِ برتر ہے"۔

اقبال کا یہ غائی نقطۂ نظر یقیناً خالص سائنسی فکر سے مطابقت نہیں رکھتا۔ لیکن
ہاں مشکل یہ ہے کہ خود خالص سائنسی نقطۂ نظر اور ارتقا کے نظریے میں، اگر اس نظریے
کے تمام امکانات کو پیشِ نظر رکھا جائے، مطابقت ممکن نہیں ہے۔ اگر کائناتی اور حیاتی
رتقا کا نتیجہ انسانی وجود ہے تو اس بات کا گمان، یقین کی سرحدوں کو چھونے لگتا
ہے کہ شاید شخصیت کی تعمیر اور تشکیل، کائناتی ارتقا کی منزل ہے۔ کائنات میں اگر معانی
نہاں ہیں (بشرطیکہ ہم لاادریت کے فلسفے کو حرفِ آخر نہ سمجھیں) تو پھر انسانی شخصیت کے

بھی ارتقا میں ان معانی کی تلاش ممکن ہے۔ انسانی وجدان معانی نہاں کا مظہر بن جا
ہے۔ یہ نقطۂ نظر بظاہر غیر سائنسی نظر آتا ہے، لیکن اس امر کی روشنی میں کہ انسان کے عا
وجود میں آنے کے بعد، بقول جولین ہکسلے کے، انسان خود کائناتی ارتقائی عمل کا نگہبان
اور ضامن بن جاتا ہے، اقبال کے اس خیال کی وقعت بڑھ جاتی ہے کہ انسانی شخصی
کائنات کی تقدیر ہے، اور آزادی کا حصول، انسان کی تقدیر۔ دوسرے لفظوں میں
کائناتی ارتقا، جبر سے آزادی کی جانب ایک تدریجی سفر کا نام ہے۔ اقبال کے اس
ماورائی مسلک انسانیت میں مشرق کی عارفانہ فکر اور جدید مغرب کی فلسفیانہ فکر کا ایک خوشگ
امتزاج نظر آتا ہے۔ جہاں تک اس تصوّر کا تعلق ہے کہ انسانی وجود کائنات کے معا
پنہاں کا مظہر ہے، ہمیں مشرق کی عارفانہ فکر کی گونج سنائی دیتی ہے جو ہمیں ابنِ عر
اور عبدالکریم جیلی کے ہاں نظر آتی ہے لیکن یہ دوسرا تصور کہ انسان ارتقاء کے تار
عمل کا آفریدہ ہے اور کائنات اپنے معانی کا بتدریج اظہار کرتی ہے، عصری یور
فکر کی دین ہے۔ لیکن یورپی فکر نے کائنات اور انسان کے درمیان ایک ایسا فص
قائم کر دیا ہے اور ایک ایسی خلیج پیدا کر دی ہے کہ ہیگل کی زبردست فکر بھی اس خل
کو پاٹنے میں کامیاب نہ ہو سکی اور آج عصری وجودیت نے یورپی فکر کے اس بحرا
کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے۔ وجودیت کا مسلک اس بات کا اعلان ہے کہ یورپی
اپنے روایتی فکری آلات سے اس بحران کا علاج دریافت نہیں کر سکتی اور جب ا
کی کوشش کرتی ہے تو اس کربناک الجھن میں مبتلا ہو جاتی ہے جسے "وجودی تشو
کہتے ہیں۔ یورپی فکر کے سامنے اس وقت دو راستے نظر آتے ہیں، ایک راستہ ہیگل
پھر مارکس کی فکر سے روشن ہوتا ہے، جو خود یورپی روایت کا ایک جزو ہے کہ انس
تاریخی عمل کے ذریعے ہی، اس خلیج کو پاٹ سکتا ہے اور دوسرا راستہ مشرق کی عارفا
سے منور ہوتا ہے جس کی رُو سے کائنات تجلّیوں کا ایک نظام ہے اور انسان تجلو
انتہائی منزل۔ اقبال کے روحانی مزاج نے اسی راستے کے امکانات کی تلاش کی
اور اس نقطۂ نظر کو یورپی ارتقائی میلان سے ہم آہنگ کرنے کی ایک معنی خیز کوشش

کی ہے، اسی لیے اقبال کے اس فکری پہلو کی نظیر پچھلی مشرقی متصوفانہ فکر میں دکھائی نہیں دیتی۔ ارتقائی فکر اس خیال کو محض لغو قرار نہیں دے سکتی کہ انسان کے ظہور نے اس مادی کائنات کے کلی موقف میں ایک انقلابی تبدیلی پیدا کر دی ہے، انسانی ظہور کائناتی ارتقاء کی ایک عظیم جست تھی اور ایسی کئی اور بے نظیر جستوں کے امکان کی آئینہ دار۔ اب ارتقاء کا عمل انسانی وجود کے دائرے میں کارفرما ہوتا ہے۔ اب ارتقاء عبارت ہے، انسانی شعور کی توسیع سے، اس کی نہضت و ترقی سے یعنی عمودی اور افقی ابعاد میں اس شعور کی مسلسل حرکت سے۔ افقی بعد میں اب انسانی شعور کائنات کی مادی طاقتوں کی تسخیر کی جانب مائل ہوتا ہے اور عمودی بعد میں ارتقائی عمل وجود کے شعور کا، نفس اور ماورائے نفس کے عرفان کا نام ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے ایک اہم شعری محرک کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ معراج نبوی کا موضوع اسلامی ادب میں غیر معمولی اہمیت کا حامل رہا ہے لیکن اقبال نے اس موضوع کا ایک نئے اور ارتقائی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا ہے، ان کے نزدیک معراج انسانی شعور کے اعلیٰ ترین حصول کا نام ہے۔ ایک مقام پر وہ معراجِ مصطفویؐ کی اس طرح تعبیر کرتے ہیں:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

جاوید نامہ میں اسی موضوع پر اس طرح اظہارِ خیال کرتے ہیں:

"از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور   چیست معراج، انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق   وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق

ایں بدن با جانِ ما انباز نیست
مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست"

وجود کا عرفان، خود آگاہی کا عمل خود ایک ماورائی میلان رکھتا ہے۔ اس ماورا ہم سکونی اصطلاحوں میں بھی ممکن ہے اور حرکی اصطلاحوں میں بھی۔ بیسویں صدی کے ور کے لیے (اگر وہ اپنے سارے پچھلے تاریخی عمل کو باطل قرار نہیں دیتا) تو یہ ممکن نہیں کہ

ہو ماوراء کا تصور محض مکانی اصطلاحوں میں کرے۔ اس کے نزدیک غیب صرف ایک
مکانی تصور نہیں ہے جو مکان کے تصور کی مسلسل نفی سے حاصل ہوتا ہے بلکہ اس کا تصور
ایک حرکی زمانی اصطلاح میں بھی کیا جا سکتا ہے۔ غیب محض ماورائی وجود کی کُلّی سرمدی فض
سے عبارت نہیں ہے بلکہ کائنات اور انسانی وجود کے لامتناہی مستقبل کی جانب بھی اشار
کرتا ہے۔ ماورائی شعور کی اس سطح پر انسان نہ تو اپنے عصری وجود کو ارتقا کی آخری منزل
سمجھتا ہے اور نہ کائنات کے کسی موجودہ موقف کو دائمی قرار دیتا ہے۔ کائنات کی ناتمامی
کا احساس کوئی الم انگیز کیفیت پیدا نہیں کرتا بلکہ ایک ماورائی مسرّت اور امید کا ساما
فراہم کرتا ہے۔

گمان مبر کہ بپایان رسید کارِ مغاں   ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاکست

یا

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید   کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

شعور کی اسی سطح پر انسان کو اس بات کا عرفان حاصل ہوتا ہے کہ ہر چند آزادیٔ
عمل، ایک منزل پر اس مادی کائنات کے مظاہر سے سروکار رکھنے کا بھی تقاضا کر
ہے لیکن اگر ماورائی شعور کی رہنمائی حاصل ہو تو عالم مادی سے واسطہ رکھنے کا یہ عمل انسا
وجود کے اخلاقی انحطاط اور اس کے زوال کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہوتا۔ انسانی وجو
عمودی بُعد افقی بُعد کی نفی سے نہیں بلکہ اس کے اِثبات سے گہری معنویت حاصل کر
شعور کی اس سطح پر انسان کو اپنے اس حیاتی موقف کا عرفان حاصل ہوتا ہے کہ

رام نگردد جہان تا نہ فسونش خوریم   جز بکمندِ نیاز، ناز نہ گردد اس
تا شود از آہِ گرم، این بتِ سنگین گداز   بستنِ زنّارِ او بود مرا ناگز

عقل بدام آورد فطرتِ چالاک را
اہرمنِ شعلہ زاد، سجدہ کند خاک را

بیسویں صدی کی خالص سائنسی فکر عرفان کی اس منزل پر رک گئی ہے جہاں وہ
عقلِ تمیز کے برتر مقاصد اور انسانی وجود کے بلند تر شعوری امکانات سے بے خبر

ذب کی وہ کیفیت ہے جس میں انسانی شعور کائنات میں گم ہو کر رہ جاتا ہے اور آفاق ے ماورا اس کی نظر پرواز نہیں کرتی؛ جذب کی اسی کیفیت کو اقبال نے کفر کا نام دیا ے۔ اس کے برخلاف ایمان، ایک ماورائی حیاتی عمل ہے جو مستقبل کے وسیع تر امکانات طرف اشارہ کرتا ہے اور انھیں امکانات کی خاطر کائنات کی تسخیر کرتا ہے!۔ گویا ان کے یہ معنی ہیں کہ خود آفاق انسان کے اندر گم ہو جائیں!! لیکن اس طرزِ فکر اور روایتی توف یا عارفانہ فکر میں یہ فرق ہے کہ یہ اپنی نجات اور آزادی ایک ساکن ابدیت ں تلاش نہیں کرتا بلکہ کائناتی وقت اور تاریخی زمانے کو باہم مربوط کرتا ہوا اس زمانِ طلق کا عرفان حاصل کرتا ہے جس میں کائناتی وقت اور سرمدیت کا تضاد، لامحدود وران کی سطح پر رفع ہو جاتا ہے۔ مکان انسانی وجود کا نقطۂ سکون نہیں رہتا بلکہ آغازِ سفر کا ایک نقطہ اور عمل کا میدان بن جاتا ہے۔ اور اب ارتقائی عمل میں مقام، انسانی جود کی جستجوے آزادی میں محض ایک رکاوٹ نہیں رہتا بلکہ ایک چیلنج، ایک موقعے کی ورت اختیار کر لیتا ہے۔ مشرقی عارفانہ فکر نے تاریخ میں "مقام" کی اہمیت کو نظر انداز ردیا تھا۔ اسی لیے وہ تاریخ کی "سیر" یا روانی کی طرف کماحقہ توجہ نہ کر سکی، اس کے برخلاف ل مغرب کے ذہن پر "مقام" اس طرح مسلط رہا کہ وہ تاریخ کی جبریت میں اسیر ہو کر رہ گئے۔ مقام' کی اہمیت کو نظر انداز کرنے سے 'خلوت' کی روحانی مسرت انسانی وجود کے لیے سب سے بڑی کشش، اور ترغیب و تشویق کا باعث بن جاتی ہے۔ اسی طرح 'مقام' کو حد سے زیادہ اہمیت دینے سے جلوت یا انجمن انسانی وجود کا اعلیٰ ترنصب العین قرار پاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں انسانی وجود، اپنی ماورائی اصلیت سے بیگانہ ہو جاتا ے: خلوت، ہمیں انسانی معاشرے اور تاریخ کی سیر سے غافل کر دیتی ہے اور جلوت انسانی وجود کو اس کی اپنی انفرادی تقدیر سے بے گانہ بنا دیتی ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی تقدیر ان دونوں نقطوں کے درمیان ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہی کے ذریعہ پنے امکانات کا شعور حاصل کر سکتی ہے اور اس شعور کی روشنی میں ان امکانات کو قوت ے فعل میں لا سکتی ہے۔ یہ درست ہے کہ خلوت میں انسانی شخصیت نہ صرف اپنی تخلیقی

توانائی اور اپنے وسائل کو اکٹھا کرتی ہے بلکہ ماورائے اپنا رشتہ مضبوط کرکے اپنے شعور کے انقلاب آفریں امکانات سے آگاہی بھی حاصل کرتی ہے لیکن اس کی اصل تقدیر یہ ہے کہ وہ "انجمن" یا "جلوت" یعنی انسانی معاشرے اور تاریخ کے دھارے میں گھل مل کر رہے اور اپنی حاصل کی ہوئی آزادی کو اپنے بنی نوع کی آزادی کا ایک ذریعہ بنائے اور اپنی نئی تخلیقی صلاحیت سے انسانی تاریخ کی سمت اور انسان کی مجموعی ارتقائی عمل کی منزل کو متعین کرے۔ دوسرے لفظوں میں انفرادی تبدیلی کے عمل کو تاریخی تبدیلی کا پیش خیمہ ہونا چاہیے نہ کہ فرد کے ارتقا کی آخری منزل۔ اسی تصور کا نتیجہ ہے کہ اقبال نبوت کو ولایت پر اور تاریخ کی تشکیل کے عمل کو انفرادی نجات پر ترجیح دیتے ہیں۔ یہ تصور، اسلامی فکر کی تاریخ میں کلیتہً نیا نہیں ہے لیکن اقبال کا جذبۂ محرک اپنے ہم خیال پیشرووں سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک پیمبرانہ مذہبی تجربہ یقیناً متصوفانہ یا باطنی تجربہ کی ایک قسم ہے جس میں وحدتی تجربہ اپنی حدود سے آگے بڑھ کر اجتماعی تاریخی قوتوں کی نئی تشکیل اور ان کی رہنمائی کی کوشش کرتا ہے۔ پیغمبر کی شخصیت میں زندگی کا محدود مرکز اپنی لامحدود گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے تاکہ پھر سے اُبھرے، ایک نئی طاقت سے کام لے کر پرانے نظام کو ختم کرے اور زندگی کو نئی سمتوں سے آگاہ کرے[12]۔ اُن کے نقطۂ نظر سے پیغمبر کی سب سے بڑی تمنا یہ ہوتی ہے کہ "اپنے مذہبی یا ماورائی تجربے کو ایک زندہ تاریخی قوت میں تبدیل کر دے ..... اور مادی دنیا کو تبدیل کرنے کے اس عمل میں پیغمبر اپنی شخصیت کو بھی دریافت کرتا ہے اور تاریخ کی نگاہوں میں اپنے آپ کو منکشف کرتا[13] ہے"۔ یہی محرک جاوید نامہ میں زرتشت اور ابلیس کے مکالمے میں ظاہر ہوتا ہے ابلیس، زرتشت کو اُکساتا ہے:

خیز و در کاشانۂ وحدت نشیں
ترکِ جلوت گوے و در خلوت نشیں

زرتشت اس ترغیب کا شکار نہیں ہوتے اور خلوت و جلوت کے اسرار یوں منکشف کرتے ہیں:

چیست خلوت؟ درد و سوزِ آرزو ست   انجمن دید است و خلوت جستجو است
عشق در خلوت کلیم اللہی است   چوں بجلوت می خرامد شاہی است
خلوت و جلوت کمالِ سوز و ساز   ہر دو حالات و مقاماتِ نیاز
چیست آں؟ بگذشتن از دیر و کنشت   چیست ایں؟ تنہا نہ رفتن در بہشت
گرچہ اندر خلوت و جلوت خدا ست   خلوت آغاز است و جلوت انتہا است

خلوت و جلوت تخلیقی شخصیت کے زیر و بم ہیں، کسی ایک نقطے کو منتہا سمجھ کر وہاں رک جانا شخصیت کی تخلیقی قوت کو محدود کر دیتا ہے۔ تخلیقی تاریخی عمل ہی میں انسان، اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے اور زندگی کو معانی عطا کرتا ہے۔ معراج اور ہجرت میں ایک اندرونی ربط ہے، ایک خلوت کی معراج ہے تو دوسرا واقعہ انقلاب آفریں تاریخی عمل کا نقطۂ آغاز ہے اقدام بہ عزلت اور رجوع بہ صحبت کے اس عمل میں انسانی وجود کے عمودی اور افقی ابعاد ایک دوسرے سے گھل مل جاتے ہیں اور مکان، تاریخ میں مدراج ترقی کا ایک زینہ بن جاتا ہے۔ انسان نقطۂ مکانی کا اسی لیے محتاج ہے کہ وہ اپنی تعمیری قوتوں کو اکٹھا کر سکے اور زمانہ ساز تاریخی عمل میں تخلیقی طور پر حصہ لے سکے۔ سرمدیت کا تجربہ، تاریخی زمانے کو جنم دیتا ہے اور آفاق کی تسخیر حقیقی تاریخی زمانے میں حاصل ہوتی ہے۔ ٹی۔ ایس ایلیٹ کے الفاظ میں ہم زمانے کو زمانے کے ذریعے فتح کرتے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک سچے اور خالص مذہبی تجربے یا وحدتی شعور کو پرکھنے کا معیار تاریخی عمل ہے۔ مذہبی تجربہ اگر زمانے کی لہروں کو نہ چھیڑے اور ان میں تموّج نہ پیدا کرے تو اُن کے نزدیک ایسے تجربے کی کوئی قدر اور قیمت نہیں۔ اسی لیے وہ لینن کو بھی خدا کے حضور میں کھڑا کرتے ہیں، صرف اس لیے نہیں کہ لینن نے خدا کا انکار کیا تھا بلکہ اس لیے بھی کہ اس نے تاریخ سازی کے عمل میں رہنمائی کی تھی اور اس لحاظ سے ایک پیمبرانہ صفت سے متصف تھا۔ اس نظم اور "فرشتوں کا گیت" اور "خدا کا فرمان" کی رمزیاتی اہمیت یہ ہے کہ خدا لینن کے انکار سے ناراض نہیں ہوتا: اور اس سے بازپرس نہیں کرتا۔ اس کی سعی کو اتمام تک نہیں پہنچاتا۔[۱۴] لینن نے اپنی شخصیت یا خودی کی تربیت کی تھی، اس لیے اقبال کے نزدیک

وہ ان بے عمل عارفوں سے بہتر ہے جن کی زندگی بے سود عبادت میں صرف ہوجاتی ہے۔

اقبال نے جس انداز سے گفتگو کی ہے، اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کا پیش کردہ نصب العین ایک خاص جماعت کے لیے مخصوص ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ انھیں بہرحال ایک تہذیبی مقام نظر درکار تھا جہاں سے وہ حیات و کائنات کے مسائل کا جائزہ لے سکتے، لیکن ان کی فکر کے جو نتائج ہمارے سامنے آتے ہیں وہ ہر اس فرد اور گروہ کے لیے مفید ہیں جو ماورائیت اور روحانیت کی قدروں کی حفاظت کے ساتھ ساتھ انسانی تقدیر کی تشکیل اور تعمیر کی سمت ایک انقلابی اقدام کے لیے تیار ہو۔ عصری دنیا کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ روحانیت کی ابدی اقدار اور تاریخی تبدیلی کے تقاضے میں ہم آہنگی کیسے پیدا کی جائے۔ روحانیت، تاریخ سے بے تعلق رہ کر انسان کے اندر تبدیلی پیدا کرنے کا فریضہ انجام نہیں دے سکتی۔ اقبال کی عصریت اس اہم انکشاف میں پنہاں ہے کہ وہ انسان کے کردار و عمل میں تبدیلی کو تاریخی تبدیلی سے مربوط سمجھتے ہیں۔ اقبال کے تصورِ نبوت کا اہم محرک یہی خیال ہے کہ ہر انسانی فرد اپنی شخصیت کی تشکیل اس طرح کرے کہ وہ تاریخی عمل میں حصہ دار بن سکے۔ نکلسن کے موسومہ مکتوب میں اقبال نے اس امر کو واضح کر دیا ہے کہ ان کا "نژادِ نو" کا تصور خواص تک محدود نہیں ہے۔ "زمین پر خدا کی سلطنت" کے استعارے سے جو مذہب عیسوی کی مشہور اصطلاح ہے، مدد لیتے ہوئے اقبال اپنے اس یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ نئی نسل مخصوص نوعیت کے افراد پر مشتمل ایک جمہوریت ہوگی جہاں کسی قسم کا امتیاز نہیں برتا جائے گا۔ اس نئے انسان کا تصور جو اپنی شخصیت کو فروغ دے کر انسانِ کامل کا نمونہ ہوگا، اقبال کو آخر تک عزیز رہا اور انھوں نے اپنے اس خواب سے کبھی روگردانی نہیں کی۔

اقبال کا نئی انسانیت اور نئی جمہوریت کا نصب العین سر آنکھوں پر ـــــ لیکن اہم سوال یہ ہے کہ اگر انسانی معاشرے میں تمام افراد کی خودی اور شخصیت کا ارتقاء ایک ہی سطح پر نہ ہو ـــ جو بہت قرینِ قیاس ہے ـــ تو پھر ان غیر مساوی خودی کے حامل افراد کے درمیان ربط کس نوعیت کا ہوگا۔ کہیں طاقتور شخصیت، کمزور شخصیت پر

غالب آنے کی کوشش تو نہیں کرے گی؟ فکرِ اقبال کی کٹھن منزل یہی ہے۔

حوالہ جات:

۱۔ مثال کے طور پر قدیم مغرب سے افلاطون، اور مشرق سے مہاتما بدھ، لاؤ تسے Laotze اور ابتدائی ویدانتی تصورات کا تقابلی مطالعہ نتیجہ خیز ہوگا۔

۲۔ مغربی فکر بھی (مثال کے طور پر افلاطونی نظامِ فکر) اس مشرقی تصور سے اثر پذیر رہی لیکن اہم بات یہ ہے کہ افلاطونی نظام ان تصورات میں اسیر نہیں رہا بلکہ ان سے آزاد ہونے کی مسلسل کوشش کرتا رہا، اسی لیے وہ خالصتہً مشرقی نہ بن سکا۔ ارسطو کی فکر مشرقیت سے ذرہ برابر بھی متاثر نہیں ہوئی۔

۳۔ خطبات "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید" ص ۱ (انگریزی)

۴۔ ایضاً ص ۱۰۳

۵۔ خطبات ص ۱۰۲

۶۔ خطبات ص ۱۰۵

۷۔ خطبات ص ۱۰۶

۸۔ حوالے کے لیے، اقبال کا خط نکلسن کے نام، اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمہ کا مقدمہ از نکلسن۔

۹۔ خطبات ص ۱۰۸

۱۰۔ خطبات ص ۱۰۹

۱۱۔ "کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے ؛ مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق" ضربِ کلیم

۱۲۔ خطبات ص ۱۲۵

۱۳۔ خطبات ص ۱۲۴

۱۴۔ بالِ جبریل۔ نظمیں "لینن خدا کے حضور میں، فرشتوں کا گیت، فرمانِ خدا فرشتوں سے"

انشورنس، فقہی نقطۂ نظر سے

(۱)

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی

سال گذشتہ پہلے "اسلام اور عصر جدید" میں اس کے بعد "الفرقان" میں محترم جناب ڈاکٹر نجات اللہ صاحب صدیقی کا گرانقدر مقالہ "انشورنس اسلامی معیشت میں" کے عنوان سے شائع ہوا۔ موصوف نے اپنے مقالے کا اصل مقصد و موضوع جو بیان کیا ہے وہ خود ان کے الفاظ میں "ایک اسلامی معاشرے کے سیاق میں انشورنس کے سند کی تنقیح و تحقیق ہے"

موصوف نے مقالے کے اغاز ہی میں اپنے مطالعے اور گہرے غور و فکر کے نتیجے میں اپنا یہ تاثر بھی ظاہر کر دیا ہے کہ "اِس میں اُس "قمار" کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا جسے اللہ نے حرام کیا ہے" اور یہ بھی کہ "سود کے بغیر بھی انشورنس کی تنظیم ممکن ہے"

(اسلام اور عصر جدید، ص ۵۲۔ شمارہ اپریل ۱۹۷۲ء)

اور پھر پورے مقالے میں (جو بہت تفصیلی اور جامع ہے) انشورنس کی اسکیم کا ایسا خاکہ پیش کیا گیا ہے جو انشورنس کی موجودہ اور رائج صورتوں سے قدرے مختلف ہے، اور مقالہ نگار کی نظر میں قمار اور سود دونوں سے پاک ہے۔

مقالہ نگار کی حسنِ نیت اور اُن کے جویائے حق ہونے کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت ہوگا کہ انھوں نے اسلام اور معاشیات دونوں پر نظر رکھنے والوں کو اس پر نہ صرف غور کرنے بلکہ بحث کرنے کی بھی عمومی دعوت دی ہے۔[1] (اور راقم سطور سے اس کی خاص طور پر مکتوب کے ذریعہ فرمائش کی ہے۔)

یہاں کسی معاشیات کے ماہر کی حیثیت سے تو نہیں البتہ فقہ سے مناسبت رکھنے والے اور اس کی خدمت کرنے والے کی حیثیت سے چند معروضات کی شکل میں ان شبہات کا پیش کرنا مقصود ہے جو مقالے کے اندر پیش کردہ انشورنس کی اسکیم کے بارے میں پیدا ہوتے ہیں اور جو انشورنس کے اسلامی ہوسکنے میں ایک اہم مانع کی حیثیت رکھتے ہیں، راقم سطور کے خیال میں ان کے دُور ہوئے بغیر کوئی دوٹوک فیصلہ کردینا خلافِ احتیاط اور شاید نامناسب ہوگا۔

اصل مقالے اور اس کے مشتملات پر گفتگو کرنے سے پہلے مناسب (بلکہ شاید ضروری) ہوگا کہ وہ چند اصولی باتیں ذکر کردی جائیں جو براہ راست قرآن وسنت سے ماخوذ یا بیشتر علمائے راسخین کے اجتہادات کا متفقہ نتیجہ ہونے کی بنا پر "مسلّمہ اصول" کا درجہ رکھتی ہیں، اور جن سے اس مسئلہ کے سمجھنے اور حل کرنے، نیز تجزیہ کرنے اور اس کے بعد صحیح رائے قائم کرنے میں مدد ملے گی۔

(۱) اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق مقاصد اور ذرائع دونوں ہی کا صحیح اور مشروع ہونا ضروری ہے، ان میں سے کسی ایک کے بھی نادرست اور غیر مشروع ہونے کی صورت میں اس کی مطلوبیت تو ایک طرف جواز کی بھی گنجایش نہیں رہتی بلکہ وہ ممنوع قرار پاتی ہے۔

(۲) کسی چیز یا معاملے کے حرام یا حلال ہونے میں حقیقت کے ساتھ صورت کی بھی اہمیت ہے، اس لیے حقیقت اور صورت بدل جانے یا صرف صورت کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی آجاتی ہے، حضرت بلالؓ کا یہ واقعہ اس پر شاہد ہے: "تمر کان عندنا ردی فبعت منه صاعین بصاع لمطعم النبی صلی الله علیه وسلم فقال رسول الله عند ذلک اوه عین الربا لاتفعل ولکن اذا اردت ان تشتری فبع التمر ببیع آخر ثم اشتر به"[2] مطلب یہ ہے کہ پہلے جب حضرت بلالؓ نے ایک قسم کی کھجور کا دوسری قسم کی کھجور سے براہِ راست تبادلہ کمی بیشی

کے ساتھ کیا تو حضور اکرم نے سختی سے منع کیا اور اسے "اصل سود" قرار دیا اور پھر خود مشورہ دیا کہ پہلے کھجور کو نقد فروخت کر دو اور پھر اسی قیمت سے دوسری قسم کی کھجور خرید لو، اب اگر اس طرح کی خرید فروخت کے بعد وہی نسبت برقرار رہتی ہے تو بھی یہ دوسری شکل جائز ہوگی۔

(۳) اگر کسی شے کا حکم نص میں موجود ہو تو دوسری غیر منصوص الحکم شے کا بھی وہی حکم ہوگا، بشرطیکہ اس میں وہ وصف یا اوصاف موجود ہوں جنھیں علت کہا جاتا ہے اور جن پر حکم کا دار و مدار ہے اس وصف خاص کے علاوہ بقیہ تمام اوصاف میں اگر اختلاف بھی ہو تو بھی حکم نہیں بدلے گا۔
مثلاً گیہوں سے گیہوں کا تبادلہ کرنا ہو تو اس کا صحیح حدیث میں حکم موجود ہے کہ برابر سرابر ہونا چاہیے، کمی بیشی سود ہوگی جو جائز نہیں[3]۔ لیکن چاول کا چاول سے تبادلہ کرنا ہو تو کیا حکم ہوگا؟ اس کا جواب قرآن وحدیث سے براہ راست نہیں ملتا۔ لہٰذا اس کا حکم معلوم کرنے کے لیے غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ گیہوں کے حکم کا جس وصف یا علت پر مدار ہے، وہ وصف یا علت چاول میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا جمہور علماء کے نزدیک دونوں کا حکم یکساں قرار پایا۔ حالانکہ یہ دونوں دیگر بہت سے اوصاف کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف بھی ہیں اسی طرح مثلاً نمک[4] اور چونے میں (امام ابوحنیفہ کے نزدیک) وہ وصف مشترک ہے جس پر "ربا" کا مدار ہے (یعنی اتحاد قدر وجنس) لہٰذا چونے کا حکم، خرید و فروخت کے بارے میں وہی ہوگا جو نمک کا ہے[5]۔ حالانکہ دیگر بہت سے اوصاف کے لحاظ سے یہ دونوں اتنے مختلف ہیں کہ گویا دونوں میں کوئی مناسبت ہے ہی نہیں، اس کے باوجود یہ ہمہ جہتی اختلاف اشترا سے اہمیت نہیں رکھتا اور ایک وصف کا اشتراک اہم ہے۔

(۴) علت اور حکمت دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، علت پر حکم کا مدار ہوتا ہے، حکمت ا وقتی مصلحت پر نہیں، اس لیے اگر علت موجود ہو اور حکمت نہ ہو تو حکم لگ جائے گا، اس کے برخلاف محض حکمت یا کوئی وقتی مصلحت پائی جا رہی ہو اور علت موجود نہ ہو تو حکم نہیں ل گا جیسا کہ حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: "تلک الوحدۃ التی تنظم ک هی العلۃ التی یدور الحکم علی دورانها"[6]

(۵) کسی عقد یا معاملے کی صحت، یا اس کے شرائط معتبر ہونے اور از روئے شریعت

لازم اور حلال ہونے کے لیے محض فریقین معاملہ کی "رضامندی" کافی نہیں ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عقد اپنی اصل وضع کے اعتبار سے مشروع ہو اور اس میں ملحوظ شرطیں بھی شرعاً صحیح اور عقد کے تقاضے کے مطابق ہوں۔ ورنہ صرف طرفین کا راضی ہونا اس عقد کے حلال یا صحیح ہونے کے لیے کافی نہیں۔ چونکہ حدیث میں ہے: ("الصلح جائز بین المسلمین الا صلحاً حرّم حلالاً او احلّ حراماً، والمسلمون علی شروطهم الا شرطاً حرّم حلالاً او احلّ حراماً۔ اسی طرح ایک اور حدیث میں ہے:۔ "مابال رجال یشترطون شروطاً لیست فی کتاب الله، ما کان من شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل وان کان مأته شرط، قضاء الله احق وشرط الله اوثق")

(۶) کسی معاملے میں اسبابِ حلت وحرمت دونوں جمع ہوں تو اسبابِ حرمت کو ترجیح ہوگی اور وہ معاملہ حرام قرار دیا جائے گا۔

(۷) ہمارا ایمان ہے اور یہی حقیقت بھی ہے کہ اسلام قیامت تک کے لیے شمعِ ہدایت ہے، اس حقیقت اور عقیدہ کا لازمی نتیجہ ہے کہ اب کوئی مسئلہ ایسا پیش نہیں آسکتا جس کے بارے میں اسلامی شریعت سے راہنمائی نہ حاصل ہو سکے، بلکہ ہر پیش آمدہ صورت کا حل شریعت میں ضرور ملے گا، لیکن اس "راہ نمائی" اور "حل کی موجودگی" کا مطلب یہ ہے (اور ہو بھی یہی سکتا ہے) کہ شریعت میں ایسے اصول موجود ہیں جن کی روشنی میں جواب تلاش کیا جا سکے، اس لیے اب ہر نئے مسئلے کا حل ان اصول ہی کے ذریعے دریافت کیا جائے گا، اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے نہیں۔

ان بنیادی باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے، مسئلہ انشورنس کا حل دریافت کرنے کے لیے ضروری ہوگا کہ پہلے حسبِ ذیل تفصیلات سامنے ہوں۔ اور یہ حقائق زیرِ بحث آئیں اس کے بعد کسی صحیح نتیجے تک پہنچنا ممکن ہوگا، ورنہ شرعی حکم کا معلوم ہونا ممکن نہ ہو سکے گا۔

"ہر شے میں اصل حلّت" ماننے والے علماء کا مذہب اختیار کرتے ہوئے بھی "انشورنس کے جواز کے لیے پہلے یہ اطمینان حاصل کرنا ضروری ہوگا کہ اس ... میں وہ خرابی (یا ایسی چند خرابیاں) تو نہیں ہے جو کسی عقد کے غیر صحیح اور حرام ہوجانے کا لازماً سبب بن جایا

کرتی ہے، مثلاً یہاں اس بات کا اطمینان ضروری ہوگا کہ اس میں قمار، ربوٰا اور غرر جیسے اسبابِ حرمت تو نہیں پائے جا رہے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک سبب تنہا حرمت پیدا کرنے کے لیے کافی ہے (اور اگر ایک سے زیادہ کا اجتماع ہو تو صورت اور سنگین ہوجاتی ہے۔) اس لیے فاضل مقالہ نگار نے یہی کوشش فرمائی ہے کہ انشورنس کا ان اسبابِ حرمت سے پاک ہونا ثابت ہو جائے اور موصوف اپنے تجزیے اور مطالعے سے اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ ان سب سے پاک ہے (جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔)

لیکن ہمارے خیال میں یہ تجزیہ ابھی مزید غور و فکر اور فقہی معیار سے جانچے جانے کا محتاج ہے، ذیل میں اس کے کچھ پہلوؤں پر گفتگو کی جاتی ہے۔

انشورنس کے اندر حرمت کے مذکورہ اسباب میں سے جو مشتمل ہیں ان میں سب سے زیادہ سنگین اور پُرخطر "سود" ہے کیونکہ احادیثِ رسولؐ بلکہ قرآن مجید میں بھی اس کے مبغوض عند اللہ اور ملعون ہونے کا جس شدید انداز میں ذکر ہے، کسی اور معاملے کا میرے نظر میں، نہیں ہے، اس سے باز نہ آنا اللہ تعالیٰ کو دعوتِ مبارزت دینے کے مرادف قرار دیا گیا، اور اس کے ادنیٰ شائبے کو بھی بدترین جرم اور قبیح ترین گناہ کے برابر بتایا گیا ہے (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله۹۔ الربٰو سبعون جزأ ایسرها ان ینکح الرجل امہٗ) اس کی شدت اور ہیبت ناکی کی وجہ سے ہی اس کے شائبے تک سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے ("دعوا الربا والریبة")

اس لیے اگر انشورنس کا صرف "ربا" (سود) میں ملوث ہونا معلوم ہو جائے تو بھی اس کے جواز کی گنجایش نہیں رہے گی۔ قدرتی طور پر زیرِ بحث معاملہ، انشورنس، میں ربا کی موجودگی یا عدم موجودگی کا پتہ چلانے کے لیے ضروری ہوگا کہ پہلے "ربا" کی حقیقت معلوم کی جائے کہ وہ کسے کہتے ہیں؟ اس کے بغیر دو قدم بھی آگے نہیں بڑھا جا سکتا!

اس بارے میں صاحبِ مضمون کا یہ فرمانا بالکل درست اور بجا ہے کہ "شریعت میں ہر اضافے کو علی الاطلاق ربا نہیں قرار دیا گیا"۔ اور ہمارے علم میں آج تک کسی قابلِ ذکر عالم کا یہ معروضہ نہیں آیا کہ "ہر اضافہ ربا ہے"۔

لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک ناقابلِ انکار حقیقت اور تسلیم شدہ امر ہے کہ کچھ اضافے ردد "ربا" ہیں، اس میں کسی کو بھی تامل نہ ہوگا، تو پھر خود بخود یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر ہ معیار کون سا ہے جس کے ذریعے یہ معلوم ہو سکے کہ کس "اضافے" کو ربا سمجھا جائے ر کسے نہ سمجھا جائے کہ پھر وہ جائز قرار پائے؟

اس بارے میں اُمت کے اہم ترین اور دقیقہ رس علماء نے ان تیرہ چودہ صدیوں ے درمیان غور و فکر اور قرآن و سنّت پر عمیق نظر ڈالنے کے بعد جو کچھ کہا ہے اور اس ی روشنی میں، بطور قدرِ مشترک، ربا کا جو مفہوم متعین ہوا ہے اور اس کی جو جامع تعریف امنے آئی ہے، اس سے فائدہ نہ اُٹھانا، بے قدری اور پیش آمدہ مسائل اور جدید عاملات میں "قدیم اصطلاحیں" سمجھ کر اسے نظر انداز کر دینا سوءِ ظنی ہوگی، اس بنا پر مناسب لکہ ایک درجہ میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ان حضرات کی بیان کردہ "ربا" کی جامع اور انونی تعریف ذکر کر دی جائے تاکہ "ربا" کا حقیقی تصور ذہن میں آجائے اور پھر زیرِ غور موضوع ں اس سے روشنی حاصل کر کے کسی نتیجے تک پہنچنا آسان ہو۔[۱۲]

کتب فقہ کے مطالعے سے بیشتر فقہاء و علماء "ربوٰ" کی جس مجموعی تعریف پر متفق نظر آتے ہیں سے یوں بیان کیا جا سکتا ہے:- "اموالِ ربویہ میں کسی چیز کا ہم جنس کے ساتھ تبادلہ کرنے ا معاملہ کیا جائے اور اس میں کسی ایک جانب سے بلاعوض اضافے کا دینا بھی مشروط ہو یعنی ضافے کی شرط بطورِ جزوِ معاہدہ ہو۔" اس طرح کے معاملے کے نتیجے میں جو اضافہ ہوگا وہ "ربا" کہلائے گا۔

نوٹ: یہاں یہ وضاحت شاید بے محل نہ ہو کہ فقہا اور ائمۂ مجتہدین کے درمیان "ربا" ی تعریف، علتِ ربوٰ کی تعیین اور اس کے علاوہ بعض دیگر تفصیلات و فروعات میں بہت ے اختلافات ہیں، لیکن ان سب کا حاصل درحقیقت گویا بس یہ نکلتا ہے کہ "اموالِ ربویہ" ون کون سے ہیں؟ (اور ان اشیاء کے تبادلے کا معیار کیا ہو؟) اس اختلاف کو اکثر فقہی عبیر میں "علتِ ربوٰ" کا اختلاف کہا جاتا ہے (دوسرے کو "معیار" کا اختلاف کہا جا سکتا ہے) مگر حاصل ان سب کا قریب قریب یہی ہے (سوائے اس اختلاف کے جو حضرت

عبداللہ ابن عباسؓ کے ایک قول سے پیدا ہوا تھا جس سے انھوں نے بعد میں رجوع کر لیا[۱۳] حضرت جابر بن زیدؓ نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا وفات سے قبل رجوع کر لینا نقل کیا ہے۔ (مبسوط، ج ۱۲، ص ۱۱۲)

قرآن و سنت کے مطالعے اور فقہا کے کلام سے حاصل شدہ تعریف پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اس سے زیادہ محتاط اور جامع قانونی تعریف مشکل ہی سے اور کوئی ہو سکتی ہے۔

مذکورہ تعریف کے اجزا کو پھیلا کر دیکھا جائے تو یہ اجزا نمایاں نظر آتے ہیں:

(۱) ہم جنس چیز کے تبادلے کا معاملہ (عقد) ہو۔

(۲) وہ جنس "اموالِ ربویہ" میں سے ہو۔

(۳) اضافہ صرف ایک ہی جانب ہو، یعنی دوسری جانب سے اس کا کوئی واقعی ایسا بدل نہ ہو جسے شریعت بدل قرار دے۔

(۴) اس "اضافہ" کا دینا معاملہ کرتے وقت ہی بطور لازمی جز کے طے ہو چکا ہو۔

یہاں یہ بتانے کی ضرورت تو نہیں معلوم ہوتی کہ "اضافہ" کا پتہ چلانے کے لیے (تاکہ اس سے بچنا ممکن ہو) اموالِ ربویہ کا تبادلہ کرتے وقت کسی ایسے پیمانے کا استعمال شرعاً ضروری قرار دیا گیا ہے جس سے مقدار کا صحیح اور یقینی تعین ہو سکے۔ ان اشیاء کا باہم تبادلہ اندازہ سے کرنا جائز نہیں رکھا گیا۔[۱۴]

مذکورہ تفصیل کے سامنے آجانے کے بعد یہ بھی معلوم ہو گیا کہ کسی معاملے میں "ربا" کے پائے جانے کے لیے ان چاروں باتوں کا وجود ضروری ہے، اگر ان میں سے ایک بات بھی موجود نہ ہو گی تو وہ "اضافہ" شرعاً "ربا" نہیں کہلائے گا، پھر اس کا لینا دینا جائز ہو گا۔

چنانچہ اگر کوئی شخص دوسرے کسی شخص سے قرض لیتا ہے اور قرض کا معاملہ کرتے وقت اضافہ کی نہ شرط کی تھی نہ نیت، لیکن قرض ادا کرتے وقت اگر کچھ زیادہ دیتا ہے تو اس اضافہ کا لینا دینا دونوں جائز ہو گا (بلکہ مستحسن) کیونکہ "ربا" کے چار اسباب میں سے

ب عیب (شرط کے ساتھ اضافہ) نہیں پایا گیا۔ یہ محض قیاس نہیں ہے بلکہ احادیثِ رسول ے قرض ادا کرتے وقت زیادہ ادا کرنے کی (بغیر شرط کے زیادتی) تعریف اور حوصلہ افزائی ثبوت ملتا ہے، ایک طویل حدیث ہے، جس میں خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا لیا دا قرض زیادہ ادا کرنے کا حکم دیتے ہوئے آخر میں فرمایا: "ان خیار الناس احسنھم قضاء"[15] س کے علاوہ بھی بعض حدیثوں سے خود نبی اکرمؐ کے قرض کی اضافے کے ساتھ واپسی کا ت ملتا ہے۔[16]

مگر یہ بات خاص طور پر ملحوظ رکھنی ہوگی کہ بغیر شرط کے اضافے کے ساتھ قرض کی واپسی کہیں ایسا رواج نہ پڑ جائے کہ وہ رواج ہی بمنزلہ شرط کے ہو جائے اور (بقاعدہ "المعروف المشروط")[17] اس طرح "ربوٰ" بن جانے کا امکان پیدا ہو جائے۔ (چنانچہ مشہور مصری قیہ زین ابن نجیم مصری اپنی شہرۂ آفاق کتاب "الاشباہ والنظائر" کی بحث ثالث میں ی قاعدہ "المعروف کالمشروط" پر تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "لو جرت عادۃ لمقترض برد ازید مما اقترض ھل یحرم اقتراضہ تنزیلا لعادتہ منزلۃ الشرط" س سوال کا جواب مذکورہ کتاب کے مرتب ومبوب علامہ شیخ ابوالفتح مفتی الثغور السکندری، یہ قل کرتے ہیں: "وقولہ ھل یحرم فی حاشیۃ ابی السعود نقلاً عن البیری نعم یحرم لظاھر ما فی شرح الطحاوی للاسبیجابی"[18]

اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ بہت سی شکلوں میں "تعاونِ باہمی" اور "ربا" کے درمیان فرق محض اسی "شرط" کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کی بنا پر ہو جائے گا یعنی اضافہ، اگر شرط کے ساتھ ہے تو وہ "ربوٰ" ہو جائے ورنہ نہیں۔ (حدیثِ نبوی کے شہور شارح علامہ محی الدین نووی (قرض اضافے کے ساتھ واپس کرنے کا جس حدیث یں تذکرہ ہے اس کے ذیل میں) فرماتے ہیں: "لان المنھی عنہ ما کان مشروطاً فی عقد القرض"[19])

"ربوٰ" کی حقیقت اور اس کے پائے جانے کے اسباب سامنے آجانے کے بعد اب نشورنس کا حکم دریافت کرنا آسان ہو گیا، لہذا اب کسی ایک مفروضہ مثال کو سامنے رکھ کر

غور کر کے دیکھا جائے اور پھر صحیح نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کی جائے، چنانچہ یہاں ایک مثال پیش کر کے اس کا تجزیہ کیا جاتا ہے:

مثلاً ایک شخص عبدالرحیم نے (زندگی / مال کا) بیمہ بیس ہزار روپے کا کرایا۔ بیمہ کمپنی کی طرف سے پچاس روپے ماہوار کا پریمیم مقرر ہوا، ابھی عبدالرحیم بطور پریمیم صرف دو ہزار روپیہ ہی جمع کر پایا تھا کہ وہ واقعہ پیش آگیا جس کی تلافی کے لیے بیمہ کرایا گیا تھا۔ (یعنی موت / مال کا نقصان / یا فقدان) لہذا کمپنی نے معاہدہ کی رُو سے عبدالرحیم کو یا اس کے نائب ورثہ کو (موت کے بیمے کی صورت میں) بیس ہزار روپے دیے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ اٹھارہ ہزار روپیہ کا اضافہ کس چیز کے عوض میں ہے؟ ظاہر ہے کہ یہاں کوئی بھی ایسی چیز نہیں جو عبدالرحیم نے کمپنی کو اٹھارہ ہزار روپیہ کے عوض دی ہو تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ "اضافہ بلاعوض" ہے اور اس بات سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ اضافے کی رقم اسی معاملہ (عقد) کے نتیجے میں ملی ہے جسے انشورنس (یا عقدِ تامین) کہتے ہیں اور اسی عقد کا یہ بھی تقاضا ہے کہ کمپنی کی طرف سے اس رقم کے ملنے سے پہلے کچھ رقم، عبدالرحیم، پریمیم کے طور پر کمپنی کو دے چکا ہو، اگر پہلے کچھ بھی نہیں دیا تھا تو عبدالرحیم کو کمپنی کی طرف سے یہ مزید اٹھارہ ہزار روپے نہیں مل سکتے تھے۔

اب اِن تمام چیزوں کو ہم مذکورہ تعریفِ ربوٰ (یا اجزائے ربوٰ) پر منطبق کر کے دیکھتے ہیں تو معاملے کی یہ تصویر بنتی ہے:

۱۔ ہم جنس چیز کا تبادلہ ہم جنس کے ساتھ کیے جانے کا معاملہ (عقد) ہے۔ یعنی دونوں طرف روپیہ ہے۔

۲۔ وہ جنس اموالِ ربویہ میں سے ہے (یعنی روپیہ ہے جو باتفاق، اب اموالِ ربویہ میں شمار ہوتا ہے)

۳۔ اضافہ ایک ہی جانب ہوا (حادثہ کا شکار ہونے والے کی جانب) اور اس اضافہ کا کوئی واقعی عوض بھی نہیں دیا گیا، اور نہ آئندہ ہی دیا جانا متوقع ہے (اصل معاہدے کی رو سے)

۴۔ یہ اضافہ یقیناً اس معاملہ (عقد) کے نتیجے میں ہی طے ہو چکا تھا (اگرچہ اس وقت اضافی رقم کی تحدید یا تناسب کی تعیین نہیں ہوئی تھی لیکن ایسی عدم تعیین حلت کا سبب نہیں بنا کرتی، بلکہ عدم تعیین اور جہالت عموماً حرمت و ممانعت کا سبب ہی بنا کرتی ہے۔)

علاوہ ازیں یہ کہ اس اضافے کے مشروط ہونے اور پریمیم کے عوض میں ہونے کا پتہ مقالہ نگار کی اس عبارت سے بھی چلتا ہے: "اس ادائیگی (پریمیم کی ادائیگی) کے عوض اسے اس بات کی ضمانت حاصل ہوتی ہے کہ اگر متعلقہ حادثہ پیش آگیا تو اس کے نتیجے میں واقع ہونے والے مالی نقصان کی تلافی کی جائے گی"[۲]۔ یہاں یہ بتانے کی ضرورت تو نہیں معلوم ہوتی کہ کم سے کم روپیہ وصول کرتے وقت انشورنس کرانے والا اور کمپنی دو الگ الگ اور مستقل فریق ہیں، ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ ہر ایک خود اپنے آپ سے وصول کر رہا ہے (اور خود اپنے اوپر مقدمہ چلا رہا ہے، اگر رقم کی وصولیابی کے لیے مقدمہ لڑانے کی ضرورت پیش آجائے) اس تفصیل سے یہ بات بھی سامنے آگئی (جو پہلے سے بھی معلوم ہے) کہ انشورنس کرانے والے کا مقصد، محض تعاون اور دوسروں کی مدد کرنا نہیں ہے بلکہ اصل مقصد، اپنی دی ہوئی رقم کے ذریعہ کئی گنا زیادہ رقم وصول کرنا ہے تاکہ اس کے سہارے اپنے نقصان کی تلافی کر سکے۔ لیکن سب کو یہ بات بھی معلوم ہی ہے کہ "ربوٰ" کا تعلق رقم کے حاصل ہونے والے پہلو سے ہے، خرچ کرنے والے پہلو سے نہیں، اس لیے اگر رقم کے حاصل ہونے والے ذریعے پر "ربوٰ" کی تعریف صادق آجاتی ہے تو حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ وہ شخص اس رقم کا کیا مصرف قرار دیتا ہے، آیا اپنے نقصان کی تلافی (یا حج بیت اللہ اس کے ذریعہ کرتا ہے) یا تمول اور عیش کوشی وغیرہ (یہ الگ بات ہے کہ غلط مصارف میں خرچ کرنے سے اسراف کا گناہ الگ ہوگا، لیکن صحیح مصرف پر خرچ کرنے سے بھی سود کی رقم کا لینا حلال نہ ہوگا۔)

اس طور پر دیکھنے کے بعد انشورنس اور سود میں اب بظاہر کوئی فرق نظر نہیں آتا کہ جس کی بنا پر ایک کو جائز اور دوسرے کو ناجائز کہا جا سکے۔ ہاں، ربوٰ کی مذکورہ تعریف اور

انشورنس میں ایک فرق یہ ضرور ہے کہ انشورنس میں اضافی رقم کا ملنا کسی متوقع حادثے پر موقوف ہوتا ہے، اور "ربوٰ" میں عموماً ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن اس فرق سے "ربوٰ" کے متحقق ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں پڑتی کیونکہ "ربوٰ" کی تعریف میں منفی یا مثبت طور پر اس کا ذکر ہی نہیں ملتا ہے۔ بلکہ اس فرق نے انشورنس کے بارے میں مزید ایک دوسرے "حرام معاملہ" یعنی قمار کا شبہ پیدا کر دیا (جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے) اس سے معلوم ہوا کہ مذ فرق نے اسے حلت کی طرف نہیں بلکہ حرمت کی طرف بڑھا دیا ہے۔

علاوہ ازیں یہ کہ "ربوٰ" میں بھی اضافہ کو عموماً کسی نہ کسی چیز سے وابستہ کیا جاتا ہے مثلاً موت سے، اس طرح انشورنس میں رقم ملنے کی شرط (حادثہ کا پیش آنا) مدتِ ربا کے متوازی ہو جاتی ہے۔

انشورنس اور سود میں فرق بتانے کے لیے یہ کہنا کہ "کوئی بھی شخص اتنی بڑی مقدار میں سو اتنی چھوٹی سی رقم (یعنی پریمیم کی رقم) پر نہیں دیا کرتا" یا نہ دے سکتا ہے، بہت غیر علمی اور سطحی بات ہے، ایسا فرق احکام پر اثر انداز نہیں ہوا کرتا۔

اسی طرح پریمیم کی رقم کا معروف قرض سے مختلف ہونا یا ۔ بالفاظِ صحیح ۔ قرض دینے ک نام سے موسوم نہ ہونا بھی مسئلہ کی نوعیت بدلنے کا سبب نہیں بن سکتا، کیونکہ محض نام کی تبدی سے احکام نہیں بدلا کرتے، جب کہ یہاں حقیقت اور صورت دونوں وہی پائی جا رہی ہیں ربا کی ہیں ۔ ۔ ۔ یعنی (حادثہ پیش آجانے کے بعد) جو رقم ملی ہے وہ اصل سے زیادہ ہے، او ادا کی ہوئی رقم (پریمیم) کی بنیاد پر اسی جنس کی ملی ہے اور اس معاہدے ہی کی وجہ سے ملی جسے انشورنس کہتے ہیں۔

یہاں یہ بتانے کی ضرورت تو نہیں معلوم ہوتی کہ قدیم طریقوں میں بھی "ربوٰ" قرض کی مشہو معروف شکلوں کے اندر محدود نہیں تھا بلکہ اس کے علاوہ اور بھی شکلیں پائی جاتی تھیں ا اب بھی بعض موجود ہیں۔

انشورنس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ تعاون کی ایک شکل ہے لیکن محض نام سے ح نہیں متعلق ہوتا، بلکہ حقیقت سے ہوتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ اگرچہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس جیس

بیت رکھنے والے معاملات میں دی جانے والی رقم کو بھی کسی جگہ "نذرِ تعاون" یا "چندہ" کا نام ے کر تعاون اور چندہ کی معروف اور اصلی شکل کی طرح اس صورت کو بھی جائز اور درست بھا جاتا ہے، لیکن اگر کہیں ایسا ہوا یا ہوتا ہے تو اسے بھی ناجائز ہی کہنا یا سمجھنا چاہیے! ودسب جانتے ہیں کہ تعاون اور چندہ کی عام طور پر جو شکلیں رائج ہیں اور درست سمجھی جاتی ہں ان میں تعاون کرنے اور چندہ دینے والا شخص، وصول کرنے والوں سے اس رقم کو مع ضافے کے واپس لینے کا تصور بھی نہیں کرتا، چہ جائیکہ واپسی کا باقاعدہ معاہدہ کرتا ہو! ثلاً تعلیمی اور رفاہی اداروں میں چندہ اور تعاون دینے والے، یہ سوچتے بھی نہیں کہ انھیں یہ رقم اضافے کے ساتھ لوٹا دی جائے گی۔ زیادہ سے زیادہ یہ خیال ہوتا یا ہوسکتا ہے کہ ن اداروں سے، ان کو یا ان کی اولاد کو (یا اور کسی طرح کا تعلق مثلاً مذہبی تعلق رکھنے الوں کو) کسی نوعیت کا، مثلاً تعلیم و تربیت وغیرہ کا فائدہ پہنچ سکتا ہے، تو اس صورت یں "ربا" کدھر سے آسکتا ہے، جبکہ نہ معاہدہ ہے، نہ ہم جنس شے کا تبادلہ، نہ اضافے ی شرط ہے اور نہ کوئی ایسی چیز!

اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً آج کسی مصیبت زدہ کی مدد اور اس کے ساتھ تعاون کرتا ہے اس خیال اور اس امید کی بنا پر کہ کل مجھے بھی یہ مصیبت پیش آسکتی ہے اور ہوسکتا ہے کہ آج کا مصیبت زدہ کل مدد کرنے کے لائق ہو جائے اور میری مدد کرے، آیندہ ر یہ توقع پوری بھی ہو جاتی ہے تو بھی اسے "ربوٰ" نہیں کہا جائے گا، کیونکہ یہاں نہ اہدہ ہے نہ اضافے کی شرط! صرف توقع ہے، سو وہ ہوا کرے، اس سے حکم نہیں دلتا۔ اور اگر یہ توقع پوری نہیں ہوتی تو اسے قانوناً واپس لینے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ بعض شکلوں میں بس اپنی دی ہوئی رقم واپس لے سکتا ہے (رجوع عن الہبہ) سی اضافے کا قطعاً حق نہ ہوگا اور اصل رقم کی واپسی بھی سخت ناپسندیدہ کام بلکہ بعض علماء کے نزدیک ناجائز ہی ہے۔

لیکن اگر یہاں کوئی شخص "تعاون" اضافے کے ساتھ واپسی کی شرط سے کرتا ہے تو[۲۱] ہ اضافہ "ربوٰ" ہی ہوگا، اس کا نام تعاون (یا جود وسخا) رکھ دینے سے حکم نہیں بدلے گا۔

خلاصہ یہ کہ انشورنس اور عقد ربو میں بہ لحاظ حقیقت کوئی فرق نہیں نظر آتا جس سے حکم میں فرق کیا جاسکے، یوں تھوڑا بہت فرق تو "ربو" کی معروف شکلوں کے درمیان بھی پایا جاتا ہے!

ایک فرق مقالہ نگار نے یہ بیان کیا ہے:

"انشورنس کرانے والے افراد پریمیم کے طور پر مجموعی طور پر جو رقم ادا کرتے ہیں، اتنی ہی رقم افراد کے اس گروہ کو مجموعی طور پر واپس دی جاتی ہے نہ کم نہ زیادہ"

اس فرق کا حاصل غالباً یہ ہے کہ معروف سود کے ذریعے ایک طرف افلاس آتا ہے، دوسری طرف بظاہر خوش حالی آتی ہے اور اس طرح دولت کا توازن بگڑ جاتا ہے نیز بغیر محنت کے دولت میں اضافہ ہوتا ہے، برخلاف انشورنس کے، کہ اس کے ذریعے کسی کو رقم مل جانے سے توازن پر اثر نہیں پڑتا اور دولت کی مجموعی سطح (ان افراد کے درمیان) پہلے ہی کی طرح برقرار رہتی ہے:

لیکن اس فرق کو مصلحت اور حکمت کا فرق تو کہا جاسکتا ہے، علت کا نہیں، حالانکہ حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر (دیکھیے اصول ۴) اور علت یہاں موجود ہی ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ سود کی معروف صورتوں میں بھی بعض ایسی شکلیں ممکن ہیں جن میں دولت کی مجموعی سطح برابر رہے! مثلاً جمشید اور رستم کے درمیان سودی قرض کا معاملہ ہوا، جمشید نے رستم کو اس معاہدہ کی بنا پر سو روپیہ اصل رقم پر اضافہ کرکے واپس کیے۔ اس کے بعد رستم کو اسفندیار سے سودی قرض لینے کی ضرورت پیش آگئی اور اس بار رستم نے اسفندیار کو سو روپیہ محض سود کے ادا کیے۔ بعد ازاں اسفندیار کو جمشید سے سود پر قرض لینا پڑگیا اور اس مرتبہ اسفندیار نے جمشید کو اصل رقم پر سو روپیہ بڑھا کر معاہدے کی رو سے دیے۔ اب اس مفروضہ مثال میں غور فرمایئے تو معلوم ہوگا کہ نہ صرف یہ کہ دولت کی مجموعی سطح ان افراد کے درمیان برقرار رہی بلکہ ہر فرد الگ الگ بھی واقعۃً کسی مالی نقصان سے دوچار نہیں ہوا۔ تو کیا اس وجہ سے یہ معاملات سودی نہیں رہے اور جائز ہوگئے؟

۲۔ یہ کہ انشورنس میں بعض دنیاوی "منافع" اور "سماجی فوائد" ہیں سو اس سے انکار نہیں، لیکن بعض دنیاوی منافع کس حرام معاملے میں نہیں ہوتے؟ اگر کوئی مادی نفع نہ ہو تو دا

معاملہ کیا ہی کیوں جائے؟ اور اسے حرام قرار دینے کی ضرورت ہی کب پیش آئے؟

(باقی)

حوالجات:

۱۔ اسلام اور عصر جدید، ص ۵۲، شمارہ اپریل ۱۹۷۲ء

۲۔ بخاری ج ۱ ص ۲۹۳ و مسلم ج ۲ ص ۳۶ (الفاظ حدیث مسلم سے لیے گئے ہیں)

۳۔ تقریباً تمام حدیث کی کتابوں میں یہ حدیث موجود ہے۔ مثلاً ترمذی ص ۱۴۹۔ ج ۱ و مسلم ص ۲۴، ۲۵۔ ج ۲ (مطبوعہ اصح المطابع دہلی) و المبسوط ج ۱۲۔ ص ۱۱۰۔

۴۔ نمک کا حکم حدیث میں موجود ہے۔

۵۔ "ربوٰ" کی علت کے بارے میں فقہاء کے اختلاف، اور کون سا وصف کس کے نزدیک علت ہے؟ اس سب کی تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ج ۵۔ ص ۴۹۰-۴۹۱ (مطبوعہ دار الطباعۃ العامرہ) فتح القدیر ج ۵۔ ص ۲۷۶ (مطبع الکبریٰ الامیریہ مصر)، شرح مسلم النووی ج ۲۔ ص ۲۵، ہدایہ ثالث ص ۶۱-۶۲ (امین کمپنی۔ دہلی)

۶۔ حجۃ اللہ البالغۃ ج ۱۔ ص ۴۷ (مطبع خیریہ مصر)۔

۷۔ ترمذی و ابن ماجہ بحوالہ مشکوٰۃ ج ۱۔ ص ۲۵۳۔

۸۔ بخاری ج ۱۔ ص ۲۹۰۔

۹۔ قرآن مجید سورۂ بقرہ آیت ۲۷۹

۱۰۔ ابن ماجہ، بیہقی بحوالہ مشکوٰۃ ج ۱۔ ص ۲۴۶۔

۱۱۔ ابن ماجہ، دارمی بحوالہ مشکوٰۃ ج ۱۔ ص ۲۴۶۔

۱۲۔ ہمارے موضوع سے متعلق ربا کی دو مشہور قسموں میں سے صرف ایک قسم یعنی "ربا الفضل" ہے، لہٰذا یہاں اسی کی تعریف اور تنقیح پیش کی جا رہی ہے۔ دوسری قسم "ربا النسیئۃ" سے اس وقت ہمیں سروکار نہیں، اس لیے یہاں اس سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ (واضح رہے کہ لفظ 'ربا' کا املا تین طرح صحیح ہے، ربا، ربوٰ، ربیٰ)۔

۱۳۔ اس بحث کی تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری جلد پنجم از ص ۴۹۰ تا ۵۳۲۔ شرح مسلم النووی جلد ثانی از ص ۲۵ تا ۲۷۔ اور دیگر شروح حدیث، و کتب فقہ۔ اصلاً یہ تعریف فقہ کی مشہور کتاب تنویر الابصار (متن در مختار) سے ماخوذ ہے، ساتھ ہی بعض دوسری معتبر کتابیں بھی پیش نظر

رہیں جن کے خدشات کی امکانی رعایت کرنے کی بھی مذکورہ تعریف میں کوشش کی گئی ہے، تفصیل کے لیے بدائع الصنائع ج ۵۔ ص ۱۸۳، رد المختار ج ۴۔ ص ۱۲۸۔۱۲۹۔ نیز حضرت عبداللہ ابن عباس کے مرجوع عنہ قول کے لیے دیکھیے بخاری ج ۱۔ ص ۲۹۱۔

۱۴۔ "ربوٰ" کی تفصیلات کے لیے جن حوالوں کی نشان دہی کی گئی ہے۔ تقریباً ان سب میں یہ مسئلہ مذکور ہے۔

۱۵۔ صحیح مسلم ج ۲: ص ۳۰

۱۶۔ ایضاً۔

۱۷۔ رد المختار ج ۵۔ ص ۳۴ و ۳۹۔ کتاب المبسوط للسرخسی ج ۱۲۔ ص ۵۴

۱۸۔ اتحاف الابصار والبصائر بترتیب الاشباہ والنظائر ص ۳۰۷ مطبوعہ مصر۔

۱۹۔ شرح مسلم النووی ج ۲ ص ۳۰۔ مطبوعہ اصح المطابع دہلی۔

۲۰۔ اسلام اور عصر جدید ص ۵۸ شمارہ جولائی ۱۹۷۲۔

۲۱۔ خلاصہ یہ کہ عوض کا مشروط ہونا الگ چیز ہے اور اس کا محض مقصود ہونا دوسری چیز، مقصود محض ایک طرح سے نیت و ارادہ کا نام ہے، اس پر کسی دوسرے کا مطلع ہونا بھی بالکل ضروری نہیں ہوتا، اس کے برخلاف شرط ایک معاہدہ ہے جو دو کے مابین ہوتا ہے، لہٰذا اس پر دوسرے کا مطلع ہوکر راضی ہونا ضروری ہے، یہی فرق ہے تجارت اور ہبہ میں، کہ پہلی چیز میں عوض مشروط ہوتا ہے دوسری میں مشروط قطعاً نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ ارادہ و نیت میں ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں، "لان العوض فی التجارات مشروط و فی التبرعات مقصود و معنی اظہار الجود "مقصود" المبسوط ج ۱۲۔ ص ۵۴۔

جدید دور کا مفکّر
شکیب ارسلان

۱۸۶۹ —— ۱۹۴۶

(۱)

محمد راشد صاحب

قوموں کے عروج و زوال میں حالات اور قدرتی اسباب کا بڑا دخل ہے۔ اس کے اتھ ساتھ مفکرین اور مصلحین کے فکر و عمل کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وہ عوام میں ایک رد کی حیثیت سے گھل مل کر ان کو جگانے اور ان کی علمی اور فکری غذا پہنچانے میں لے رہتے ہیں۔ کیونکہ ان ہی کی ترقی کو وہ اپنی کامیابی بلکہ اپنی زندگی سمجھتے ہیں۔ ان کے ل میں عارضی شہرت یا ذاتی منفعت کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ اسی لیے اس طرح کی تحریکیں ایدار ہوتی ہیں، ان کا خطاب عام طور سے انسانی ضمیر سے ہوتا ہے۔ یہ لوگوں کے عقل و قلب ونوں پر ایک ساتھ اثر انداز ہوتی ہے کیونکہ دونوں کے توازن ہی سے ایک صحیح اور سنجیدہ عاشرہ وجود میں آتا ہے جس میں ہر فرد اپنے کو محفوظ اور آزاد تصور کرتا ہے۔ اس طرح کے کام کرنے والوں میں شکیب ارسلان کا نام ہمیشہ پیش پیش ہے جن کی ساری زندگی جہاد اور اجتہاد کا نمونہ تھی۔ وطن کے اندر اور وطن سے باہر وہ اپنی قوم کی صلاح و فلاح کے لیے

کوشش کرتے رہے۔ انھیں اس کی ذہنی پستی اور سیاسی زبوں حالی کا شدید غم تھا ج کی وجہ سے ان کے قلب و جگر میں ایک ایسی خلش پیدا ہوگئی تھی جو انھیں ایک لمحہ خاموش اور مطمئن نہیں رہنے دیتی تھی۔ ان کی تحریریں اسی خلش و بے چینی کی آئینہ ہیں:

خاندان اور ولادت

شکیب ارسلان نے اپنی زندگی اور اپنے خاندان کا حال اپنے چھوٹے بھائی نسیب ارسلان کے دیوان (روض الشقیق) کے مقدمے میں تفصیل سے لکھا ہے۔ یہ مقدمہ ان کی زندگی کے بارے میں سب سے اچھا ماخذ ہے۔ ان کے کہنے کے مطابق ان کی پیدائش ۱۸۶۹ء میں ہوئی، ان کے والد کا نام امیر حمود ارسلان تھا۔ ارسلان شکیب کا خاندانی نام تھا، یہ خاندان بیروت سے ۱۲ میل کے فاصلے پر ایک چھوٹے سے قصبہ شویفات میں آباد تھا۔ اس قصبے میں زیادہ تر آلِ ارسلان ہی آباد تھے۔ اس خاندان کا اعزاز و احترام تاریخ کے ہر دور میں ہوتا رہا۔ بقول شکیب ارسلان، یہ خاندان اسلامی تاریخ کے ہر دور میں موثر اور فعّال رہا ہے۔ ادب و ثقافت سے لے کر دفاع اور جہاد تک میں خلفاء اور سلاطین کا معاون اور مشیرِ کار رہا ہے۔ دورِ جدید میں بھی ترکی سلاطین اور خلفا کو اس خاندان کے لوگوں پر بڑا اعتماد تھا اور وہ ان سے سیاسی مسائل میں مشورہ لیتے تھے۔ یہ خاندانی تعلق ہی کا نتیجہ تھا کہ شکیب ارسلان نے آلِ عثمان کی کبھی مخالفت نہیں کی بلکہ زوالِ خلافت تک ہر مرحلے میں اس کی تائید کرتے تھے۔ جہاں تک دولتِ عثمانیہ کے حکّام کا تعلق تھا، ان کی بدعنوانیوں اور عوام پر زیادتیوں پر وہ کھل کر تنقید کرتے تھے۔ دولتِ عثمانیہ سے ان کی وفاداری محض خاندانی تعلقات کی بنا پر نہ تھی بلکہ سیاسی نقطۂ نظر سے ان کی یہ رائے تھی کہ انیسویں اور بیسویں صدی میں مسلمانوں کی جو سیاسی صورتِ حال تھی اس میں کسی مضبوط اور مستحکم اسلامی حکومت کا ہونا ضروری تھا۔ چنانچہ دولتِ عثمانیہ کے وجود کو وہ غنیمت سمجھتے تھے۔ اس کی

امیوں کو نظر انداز کرکے اس کو مضبوط اور طاقتور بنانے کی کوشش کرتے تھے۔ س لیے وہ تحریکیں جو اس کی مخالفت کرتی تھیں یا اس کو کمزور بنا رہی تھیں ان کی ہ شدید مخالفت کرتے تھے۔

آلِ ارسلان کے ساتھ امیر کا لقب صدیوں سے چلا آرہا تھا۔ ان کا خاندان بن سے ہجرت کرکے عراق ہوتا ہوا اس علاقے میں آکر آباد ہوگیا تھا' چنانچہ اندانی اعتبار سے وہ خالص عرب تھے[۱]، اس لیے اخلاقِ حمیدہ کا جو تصور عربوں میں ایا جاتا تھا' اس خاندان میں بدرجۂ اتم موجود تھا' جود و سخاوت، شجاعت مروّت و شرافت، یہ تمام قدریں اس خاندان کا جز تھیں، شکیب ارسلان کے آبا و اجداد نے روزی مسلک و عقیدے کو اپنا لیا تھا۔ دروز کے بارے میں مورخین کی مختلف رائیں ہیں، درحقیقت یہ فرقہ شیعہ فرقے سے تعلق رکھتا ہے اور اسماعیلی عقیدے سے زیادہ قریب ہے۔ بعض متشدد علما نے انھیں اسلام کے دائرے سے خارج قرار دیا ہے لیکن یہ فتویٰ شیعہ و سنی علما کی باہمی رقابت و پرخاش کا نتیجہ ہے۔ اس میں حقیقت پسندی کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ شیخ محمد عبدہ نے ان کو عام مسلمانوں میں شمار کیا ہے[۱]۔ اور خود یہ لوگ اپنے کو مسلمان ہی کہتے ہیں۔ جہاں تک تعصب و تشدد کا تعلق ہے اس کا انحصار اشخاص و افراد پر ہے نہ کہ فرقے کے عقیدے پر۔ بہرصورت دروز شام و لبنان میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ ان کو اسلام اور عروبہ دونوں پر ناز و فخر ہے۔ شکیب ارسلان نے بھی دروز کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے اور ان کے ماضی اور حال کا علمی انداز میں جائزہ لیا ہے۔ دروز کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں نشتکین دروزی جو اصلاً ایرانی تھا اور ایک زمانے تک فاطمی خلیفہ بامر اللہ کے عقیدہ و مسلک کا داعی و مبلغ تھا۔ اس کے نام سے یہ فرقہ مشہور ہوگیا' خود دروز اپنے کو دروزی کہنا پسند نہیں کرتے ہیں لیکن اس عقیدے کے ماننے والوں کی شہرت اس نام سے اس طرح ہوگئی ہے کہ اب اسے بدلنا ممکن نہیں ہے۔ دراصل اس فرقے کے لوگ اپنے عقیدے میں اسماعیلی فاطمی ہیں۔

بہرصورت شکیب ارسلان کا خاندانی عقیدہ جو بھی تھا، لیکن تعصب اور تنگ نظری ان کے بزرگوں میں کبھی بھی نہیں پائی جاتی تھی۔ اس خاندان کے لوگوں کا عربی ثقافت اور اسلامی تہذیب کی خدمت میں ہر زمانے میں بڑا ہاتھ رہا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ رواداری، محبت اور انسانیت کی صفات سے متصف تھے۔ امام اوزاعی کی سیرت کو جس کے مصنف نویں صدی ہجری کے ایک عالم ہیں، شکیب ارسلان نے دریافت کیا اور مرتب کر کے شائع کرایا ہے۔ اس کے مقدمے میں وہ لکھتے ہیں:

"امام اوزاعی بیروت میں مدفون ہیں، وہ بیروت کے بلکہ کل لبنان کے مسلمانوں کے لیے باعث افتخار ہیں، ان کا مزار ساحل سمندر کے جنوبی علاقے میں واقع ہے۔ تقریباً ۱۱۹۵ برس گزر چکے ہیں لیکن آج تک اس علاقے کے لوگوں کے دلوں میں ان کی عقیدت و محبت باقی ہے۔ لوگ ان کے مزار پر جاتے ہیں اور برکت حاصل کرتے ہیں۔ میرا خاندان ارسلان بھی امام اوزاعی کا معتقد ہے اور ان سے محبت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے مناقب الامام الاوزاعی پر کام کرنے کا فیصلہ کیا جس کا واحد مقصد دین، اخلاق، تاریخ، ادب کی خدمت ہے۔ دوسرے میری یہ بھی خواہش ہے کہ جدید دور کے نوجوان اسلامی تاریخ کے ممتاز لوگوں سے واقف ہوں اور ان کی سیرت کو اپنی زندگی کے لیے نمونہ بنائیں۔ امام اوزاعی دوسری صدی ہجری میں مجتہد اور امام کی حیثیت سے مشہور تھے، شام کے علاقے میں ان کا بڑا اثر تھا، ان کا فقہی مسلک عرصے تک اندلس میں عوام اور خواص میں مقبول تھا[2]۔"

فن حدیث میں بھی انھیں اپنے معاصرین میں بڑا مقام حاصل تھا، شکیب ارسلان دروزی عقیدہ رکھنے کے باوجود امام اوزاعی سے غیر معمولی محبت اور عقیدت رکھتے تھے، جس سے ان کی ذہنی وسعت اور علمی رواداری کا اندازہ ہوتا ہے۔ اپنے فرقے کی عام روش کے برخلاف بڑے روشن خیال اور فراخ دل واقع ہوئے تھے۔ دروز عام طور سے شیعہ فرقوں میں سب سے زیادہ متشدد اور متعصب تصور کیے جاتے ہیں۔ شکیب ارسلان نے اپنے فرقے کے خلاف نہ تو کوئی مقالہ لکھا اور نہ کوئی بیان شائع کرایا مگر عملی طور سے

سم کی اصلاح کی کوشش کرتے تھے، ان کا خیال تھا کہ اسلام کا اجتماعی نظام سارے سلمانوں کے لیے یکساں ہے۔ سب فرقوں کو چاہیے کہ اپنے جزوی اور فروعی اختلافات کو نظر انداز رکے اس نظام کو اپنائیں۔ اسلام کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اس دائرے کو تنگ کرنا اپنی طاقت کو کمزور کرنا ہے۔ شام کے دروز عام طور سے شادی بیاہ آپس میں کرتے تھے، بلکہ عض متشدد اپنے فرقے کے علاوہ دوسرے فرقوں سے شادی بیاہ کے تعلقات پیدا کرنا ذہبی نہیں سمجھتے تھے۔ شکیب ارسلان نے اس رسم سے عملی طور پر انحراف کیا۔ چنانچہ انھوں نے ایک سنی خاتون سے شادی کی، ڈاکٹر احمد الریاض شکیب ارسلان کی رفیقۂ حیات کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”شکیب ارسلان نے مجھ سے شادی کی حالانکہ میں سنی ہوں، اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان کو سنی اور دروز دونوں شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے، جس کی وجہ سے انھیں بسا اوقات کچھ پریشانیاں بھی اٹھانی پڑیں[۴]۔“

ایک پسماندہ سماج میں لوگ سیاسی اور علمی تبدیلی کو بڑی حد تک گوارا کر لیتے ہیں لیکن معاشرتی قدروں میں خواہ وہ کتنی ہی جزوی یا غیر مذہبی ہوں، تبدیلی کو کبھی گوارا نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر و بیشتر مجددین اور مصلحین کی اصلاحی کوششیں اسی منزل پر آکر رک جاتی ہیں، اسی لیے سیاسی اور قومی رہنما عام طور سے رسم و رواج کو چھیڑنے سے گریز کرتے ہیں۔ لیکن شکیب ارسلان کے ذہن میں اسلام کا وسیع تصور تھا اور اسی وسیع تصور کو وہ مسلمانوں کی سیاسی، سماجی، مذہبی، علمی ترقی کا واحد ذریعہ سمجھتے تھے، ان کی تحریروں میں مذہبی تعصب یا تنگ نظری کی کہیں جھلک تک نہیں ملتی، علماء اور مفکرین خواہ وہ کسی دور کے ہوں یا کسی فرقے سے تعلق رکھتے ہوں، ان کے قدردان بلکہ عقیدت مند تھے۔ شکیب ارسلان اسلامی تاریخ کے ہر روشن دور کے خواہ وہ مشرقی عالم اسلام کی تاریخ کا ہو یا مغربی کا، دل سے معترف تھے۔ اسلامی تہذیب و تمدن کا بھی ان کے ذہن میں بڑا وسیع تصور تھا۔ مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کو وہ قرن اول سے لے کر عصر جدید تک ایک رشتۂ وحدت میں مربوط کرنا چاہتے تھے۔ غزوات العرب فی سویسرہ و فرنسا میں انھوں نے مسلمانوں کے تہذیبی آثار

کو مغرب میں تلاش کیا، اسی طرح حاضر العالم الاسلامی کے حاشیہ میں انھوں نے ہندوستان کے ہر خطے میں مسلمانوں کی علمی اور تہذیبی خدمات کی نشان دہی کی کوشش کی۔

تعلیم و تربیت

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے شکیب ارسلان کا خاندان مادّی اور ذہنی دونوں اعتبار سے لبنان کے ممتاز خاندانوں میں شمار ہوتا تھا، دولت کی فراوانی کی بدولت شکیب ارسلان کی تعلیم و تربیت کا اعلیٰ سے اعلیٰ انتظام ہو سکتا تھا۔ چنانچہ اس دور کے رواج کے مطابق ابتدائی تعلیم کا انتظام امیروں کے بچوں کے لیے گھر ہی پر ہوتا تھا، کوئی اچھا استاد بچوں کے مربی یا اتالیق کی حیثیت سے مقرر کیا جاتا تھا جو انھیں لکھنا پڑھنا سکھاتا تھا۔ شکیب ارسلان کے لیے ان کے والد امیر حمود ارسلان نے شیخ مرعی شاہین کو مقرر کیا جو اس دور کے مروجہ علوم سے واقف تھے اور بچوں کی تربیت کا بھی اچھا تجربہ رکھتے تھے، اس کے بعد قرآنِ مجید کی تعلیم کے لیے ایک دوسرے استاد رکھے گئے، قرآنِ مجید کی تعلیم دینی اور علمی دونوں حیثیت سے دی جاتی تھی اور اس کے کچھ حصّے کو زبانی بھی یاد کرایا جاتا تھا اس کا یہ مقصد ہوتا تھا کہ شروع ہی میں قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت سے اور اس کی اچھی اور خوب صورت ترکیبوں کو وہ اپنی تحریروں میں استعمال کرنے کی مشق کرے۔ قرآن مجید کی تعلیم کے بعد ان کے والد نے انھیں قصبہ کے امریکی اسکول میں داخل کیا۔ اٹھارویں صدی اور انیسویں صدی میں شام کے ساحلی علاقے میں غیر ملکی اسکول اور مدارس کثرت سے قائم ہوئے۔ یہاں تک کہ دیہاتوں میں بھی بہت سے اسکول کھولے گئے، غیر ملکی مذہبی ادارے بڑی مستعدی اور محنت سے تعلیم و تربیت کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ ان اسکولوں کی بدولت شام کے ساحلی علاقے یعنی لبنان میں جدید تعلیم کو بڑا فروغ ہوا۔ شکیب ارسلان نے امریکی اسکول میں ایک مدت تک تعلیم پائی، جہاں انھیں انگریزی، جغرافیہ، حساب وغیرہ سے کچھ واقفیت پیدا ہوئی۔ دس سال کی عمر کے بعد اپنے قصبہ شویفات سے تعلیم ختم کر کے بیروت کے مشہور اسکول، مدرستہ الحکمۃ میں داخل

ہوئے۔ اس اسکول کو مارونی فرقے کے پادری یوسف دبس مطران نے قائم کیا تھا۔ مدرستہ الحکمت کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ وہاں جدید علوم کی تعلیم کے ساتھ ساتھ عربی زبان وادب پر بھی کافی توجہ دی جاتی تھی، اور اس دور کے عربی زبان وادب کے اچھے اساتذہ اسی مدرسے میں تدریس کے فرائض انجام دیتے تھے، عربی زبان وادب کے ساتھ اس وقت کی سرکاری زبان ترکی اور ایک غیرملکی زبان فرانسیسی کے بھی لائق اساتذہ اس مدرسے میں موجود تھے۔ شکیب ارسلان نے مدرستہ الحکمت میں عربی، ترکی، فرانسیسی زبانوں میں مہارت حاصل کی، جہاں تک عربی زبان و ادب کا تعلق ہے انھیں اسکول میں تعلیم کے دوران اس سے خاص ذوق پیدا ہو گیا تھا اور عربی میں شعر کہنے لگے۔ ۱۸۸۵ء میں شیخ محمد عبدہ بیروت تشریف لے گئے تو مدرستہ الحکمت کے ذمہ داروں نے انھیں اپنے مدرسے میں مدعو کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ شیخ اپنے وطن سے بغاوت کے الزام میں جلاوطن تھے[۶]۔ ان کے استقبال میں ایک جلسہ منعقد کیا گیا۔ مدرسے کے ہونہار لڑکوں نے اس جلسے میں حصہ لیا۔ شکیب ارسلان نے بھی اپنی ایک نظم پیش کی جس کو شیخ محمد عبدہ نے بہت پسند کیا اور شکیب ارسلان سے یہ کہا کہ تم مستقبل میں اچھے شاعر بنو گے، اور یہ بھی فرمایا کہ میں تمھارے نام سے واقف ہوں، شکیب کی عبدہ کے اس جملے سے بڑی ہمت افزائی ہوئی، اس وقت ان کی عمر ۱۶ سال کی تھی۔ اس کم عمری میں وہ جدید وقدیم دور کے ادیبوں اور شاعروں سے واقف ہو چکے تھے۔ ایک جگہ وہ خود کہتے ہیں :

> "۱۸۸۵ء میں مدرستہ الحکمت میں طالب علم تھا اسی زمانے میں انھیں (العروۃ الوثقی) سے واقفیت ہو گئی تھی، یہ رسالہ جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کی سرپرستی میں نکل رہا تھا اس کی دھوم سارے عالم اسلامی میں مچی ہوئی تھی، اس وقت ہم لوگوں کو صرف ادیبوں اور شاعروں کے حالات جاننے کا شوق تھا، ہماری دنیا ادب و شعر تک محدود تھی، اسی کو ہم زندگی کا سب سے اہم جز سمجھتے تھے، ہمارا خیال تھا کہ ادب و شاعری کے علاوہ دنیا کی ہر چیز بیکار ہے۔"

عربی ادب وشاعری سے لگاؤ انھیں مدرستہ الحکمت کے اساتذہ کی بدولت پیدا ہوا تھا، دوسری طرف انھوں نے اس دور کی سیاسی اور مذہبی تحریکوں کا مطالعہ بھی شروع کیا۔

انیسویں صدی میں سیاسی اور مذہبی تحریک کے روحِ رواں جمال الدین افغانی اور عبدہ تھے۔ ۱۸۸۵ء میں عبدہ بیروت میں مستقل قیام کی نیت سے آئے۔ بیروت میں ان کا علمی اور ادبی حلقہ قائم ہوا، مدرسۃ الحکمت میں بھی وہ وقت دینے لگے اور وہاں فقہ و شریعت کا درس شروع کیا۔ شکیب کے دل میں عبدہ کی عظمت پہلے ہی قائم ہو چکی تھی۔ انھوں نے جب عبدہ کو اپنے درمیان پایا تو انھیں ایسا محسوس ہوا کہ انھیں غیر مترقبہ نعمت حاصل ہو گئی اور اب ان کی یہ کوشش تھی کہ وہ اس سرچشمۂ علم سے زیادہ سے زیادہ فیض یاب ہو سکیں۔ ایک جگہ عبدہ کے بیروت کے قیام اور ان سے اپنے تعلق کو والہانہ انداز میں بیان کرتے ہیں:

> "یکتائے روزگار، حجۃ الاسلام شیخ محمد عبدہ سے تعارف اور ملاقات کا شرف اس وقت حاصل ہوا جب موصوف بیروت ۱۸۸۲ء میں تشریف لائے تھے، وہ اپنے وطن سے جلاوطن تھے، میں ان کی آمد کے بعد فوراً ہی ان سے وابستہ ہو گیا، ان سے پڑھتا، ان کی نجی مجلسوں میں شریک ہوتا، ان سے جہاں تک استفادہ ممکن تھا میں نے کیا، ان کے علم و حکمت کے سمندر سے اپنے ظرف کے مطابق فیض یاب ہوا۔ مجھے جن حقایق کی تلاش تھی ان کی صحبت میں ملیں، ان کی سوجھ بوجھ، ان کی فراست و دانائی، ان کے افکار و تصورات کی روشنی میں مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ جن راہوں سے وہ اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کرنا چاہتے ہیں وہی مناسب اور صحیح ہیں اور انھیں پر چل کر مسلمانوں کو اٹھایا اور ابھارا جا سکتا ہے۔ کچھ لوگ مایوسی کے شکار ہیں، اور ناعاقبت شناسی کی بنا پر یہ کہہ رہے ہیں کہ مسلمان جس گردش میں ہیں انھیں اس سے نکالا نہیں جا سکتا اور جس پستی میں ہیں اس سے انھیں ابھارا نہیں جا سکتا۔ شیخ عبدہ جب بیروت سے اپنے وطن مصر واپس چلے گئے تو میرا تعلق ان سے برقرار رہا، اور ہمارے درمیان خط و کتابت کا سلسلہ جاری رہا۔ موصوف مجھ پر بڑی عنایت فرماتے تھے، یہاں تک کہ میں ان سے بہت قریب ہو گیا تھا اور وہ مجھ سے بہت بے تکلف ہو گئے تھے۔ جن افکار و تصورات کو وہ لوگوں میں عام نہیں کرنا چاہتے تھے مجھ سے ان کے بارے میں ذکر فرما دیا کرتے تھے۔"

شیخ عبدہ سے شکیب ارسلان کا تعارف ان کی زندگی میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے ں میں شبہ نہیں کہ شکیب ارسلان نے مدرسۃ الحکمت میں اس دور کے مروجہ علوم میں خواہ وہ ید ہوں یا قدیم ، کافی دسترس حاصل کر لی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یوں تو شام و لبنان ے عمائد ادب و بلاغت ان کے مدرسے میں تعلیم دے رہے تھے، لیکن عبدہ سے ملاقات ے بعد انھیں ایک نئی دنیا نظر آئی، عبدہ صرف ایک مفکر اور سیاست داں ہی نہیں تھے ہ وہ ایک کامیاب استاد و مربی بھی تھے، ان کی نظر عنایت جس پر پڑی، اس کی زندگی کا اہ وہ سیاسی ہو یا علمی یا دینی ، دھارا بدل گیا۔ جیسا کہ شکیب ایک جگہ کہتے ہیں:

> "شام کے علاقے کے ایک فرزند جن کو عبدہ کی نظر عنایت نے زمین سے آسمان پر پہنچا دیا، جو ان کے راز داں اور ان کے طریق اصلاح و فکر کے رہرو بن گئے، جن کے فکر و قلم میں عبدہ کی روح جاری و ساری ہے، وہ ہیں رشید رضا۔"

شکیب ارسلان اگر عبدہ کے دامن سے وابستہ نہ ہوئے ہوتے تو ممکن تھا کہ اس دور ں جو شعر و شاعری، زبان و لغت میں مہارت پیدا کرنے کا دور تھا، وہ بھی ان میدانوں میں افی ترقی کرتے اور ایک اچھے شاعر اور کامیاب ادیب کی حیثیت سے دنیائے ادب و شعر میں متعارف ہوتے جیسا کہ ان کے بھائی نسیب ارسلان ہوئے تھے لیکن ان و وہ آفاقیت اور مقبولیت، ان کے فکر و قلم کو وہ جولانی اور تجدد پسندی نصیب نہ ہوتی و عبدہ کے فکری اور علمی اسکول سے وابستگی کے بعد نصیب ہوئی تھی، انھیں نظم سے ثر، مقامیت سے آفاقیت کی طرف لے جانے میں عبدہ کا بڑا ہاتھ ہے۔ شیخ محمد عبدہ سے انھوں نے مدرسۃ الحکمت میں 'مجلۃ الاحکام العدلیۃ' جو دولت عثمانیہ کا دستور تھا پڑھا، شیخ کا طریقۂ تعلیم دوسروں کے مقابلے میں بالکل مختلف تھا، وہ ایک مجتہد استاد تھے قانون اور دستور کی تدریس میں وہ محض عبارت کے الفاظ کا مفہوم سمجھانے پر بس نہیں کرتے تھے بلکہ ہر مسئلے میں الفاظ کی شرح و وضاحت کے بعد اس پر ناقدانہ بحث کرتے تھے۔ مجلۃ الاحکام العدلیہ زیادہ تر فقہ حنفی کی بنیاد پر مرتب کیا گیا تھا، عبدہ کا خیال تھا کہ احکام کی تعبیر کے معاملے میں کسی خاص مذہب یا مسلک کا پابند نہیں ہونا چاہیے، ان کے

نزدیک ہر مجتہد اور امام اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ ہر ایک کے فتوے کو زمانے اور حالات کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔ اس طرح اسلامی فقہ و شریعت کا زندہ تصور لوگوں کے ذہنوں میں قائم ہوگا اور اس میں ترمیم اور تجدید کی گنجائش بھی رہے گی، بہر صورت عبدہ نے مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدریس و تشریح اسی انداز میں کی، شکیب ارسلان نے عبدہ سے مجلۃ الاحکام العدلیہ کا درس لینے کے سلسلے میں اسلامی فقہ و شریعت کے مصادر اور مآخذ سے واقفیت حاصل کی۔ جہاں تک عربی نثر کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں کہ عبدہ نے اس کو ایک نیا اسلوب عطا کیا۔ سجع و قافیہ، ثقیل اور مشکل اندازِ بیان کے بجائے سلاست اور روانی پر زور دیا۔ انھوں نے یہ بات لوگوں کے ذہن نشین کی کہ زبان انشاپردازی کے کرتب دکھانے کے لیے نہیں بلکہ افکار و خیال کے اظہار و تعبیر کے لیے ہوتی ہے۔ اس لیے آسان و سلیس ہونی چاہیے۔ عبدہ نے اپنی تحریروں سے اس کی مثال بھی قائم کی۔ بیروت کے دورانِ قیام میں وہ نہج البلاغۃ اور مقامات بدیع الزمان الہمدانی کی تحقیق و تشریح کا کام بھی کرتے رہے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ لوگ شعر و شاعری کے تنگ کوچے سے نکل کر نثر کے وسیع میدان سے آشنا ہوں، زبان صرف نظم و شعر کے پڑھنے سے نہیں آتی بلکہ زبان جاننے اور اس کے استعمال کا واحد ذریعہ نثر کے مختلف اسالیب بیان سے واقفیت اور ان کی مشق و تمرین ہے۔ نظم سے زبان میں وسعت نہیں پیدا ہوتی، صرف اس پر جلا ہو جاتی ہے۔ اس طرح عبدہ نے اپنے درس میں زبان و ادب کی طرف بھی لوگوں کی توجہ مبذول کرائی۔ ان کا واحد مقصد یہ تھا کہ لوگ قدامت پرستی کی زنجیروں سے خواہ وہ ادبی ہوں یا مذہبی، سیاسی ہوں یا سماجی، آزاد ہوں۔ تجدید اور حقیقت پسندی کا ان کے ذہن میں ہمہ گیر تصور تھا۔ اس وقت لوگوں کے خیال میں یہ بات جمی ہوئی تھی کہ عربی شاعری جاہلی اور اموی یا کچھ عباسی دور کے شعراء تک محدود ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے دور کے شعراء کو لوگ تحقیر کی نگاہوں سے دیکھتے تھے اور ان کے کلام کے پڑھنے اور مطالعے کو تضیعِ اوقات سمجھتے تھے، عبدہ نے شعراء کے درمیان جدید و قدیم کی تفریق ختم کی اور یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی کہ شاعری ایک ملکہ ہے جو ہر دیار اور ہر دور میں لوگوں کو نصیب ہوتا ہے۔ اس کو کسی زمانہ یا جگہ میں محدود

نہیں کرنا چاہیے۔ اسلام سے پہلے عربی شاعری ایک خاص علاقے میں محدود تھی لیکن اسلامی فتوحات کے بعد، بغداد، دمشق، حلب، قاہرہ اور اندلس کے بہت سے شہر ادب و شاعری کے مرکز بن گئے تھے جہاں شعرا کے کلام میں وہ تمام خوبیاں موجود تھیں جو جاہلی دور کے شعرا میں پائی جاتی تھیں، عبدہ کے یہ نظریات اس زمانے میں بڑے نئے اور نرالے تصور کیے جاتے تھے۔ خود شکیب ارسلان ایک جگہ لکھتے ہیں:

> "اس دور میں جاہلی دور کے شعراء کی بڑی اہمیت تھی، عام طور سے ہم لوگوں کے ذہن میں یہ بات جمی ہوئی تھی کہ عربی شاعری جاہلی دور کے بعد بے جان ہوگئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ قرن اول یا قرن ثانی کے کچھ شعراء قابلِ ذکر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم بعد کے شعراء کو خواہ وہ زبان و بلاغت، افکار و خیال کے اعتبار سے کتنے بلند کیوں نہ ہوں، کچھ اہمیت نہیں دیتے تھے لیکن شیخ محمد عبدہ نے ہم لوگوں کو محمود سامی البارودی کے قصائد سے جو (الوسیلۃ الادبیۃ) میں موجود تھے واقف کرایا۔ اس وقت ہم پر شعر و شاعری کی ایک نئی دنیا کا انکشاف ہوا، ہم بارودی کے کلام کو پڑھتے تو ہم پر وجد طاری ہو جاتا، ہم نے اس وقت یہ محسوس کیا کہ اب تک ہم ماضی کے طلسم میں گرفتار تھے، اس دور میں بھی ایسے شاعر ہیں جو قدما کا ہر طرح مقابلہ کر سکتے ہیں، ان کے فکر و خیال کی پرواز جاہلی اور اموی دور کے شعراء سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ ہم کو یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ علم و ادب، شعر و شاعری کو کسی خاص زمانے یا مقام میں محدود نہیں کرنا چاہیے[9]۔"

اس کے علاوہ شیخ محمد عبدہ نے شکیب ارسلان کو جدید و قدیم دور کے مفکرین کے علمی سرمایہ کی طرف توجہ دلائی؛ شکیب ارسلان کہتے ہیں:

> "۱۵ سال کی عمر میں میں نے امام عبدہ کی ہدایت و ارشاد کے مطابق امریکی اسکالر ڈریپر کی کتاب 'مذہب اور سائنس' کا ترجمہ شروع کیا، یہ کتاب انگریزی سے فرانسیسی میں منتقل ہو چکی تھی، میں نے اپنی آسانی کی خاطر فرانسیسی زبان میں اس کا مطالعہ شروع کیا، اس کتاب نے میرے ذہن میں بہت سے نئے مسائل

پیدا کیے اور ان کا حل بھی بتایا۔

اس کتاب کی شکیب ارسلان نے بڑی تعریف کی ہے اور اس کا حوالہ اپنی تحریروں میں بہت دیا ہے۔[۱۱]

ابن خلدون کے بارے میں وہ کہتے ہیں:

"جس وقت سے میں نے ہوش سنبھالا ابن خلدون کی عظمت کا معترف رہا ہوں، بلکہ اس کا فیدائی رہا ہوں، میرا دل مقدمہ ابن خلدون کے مطالعے سے کبھی نہیں بھرتا تھا، ہر بار اس کے پڑھنے سے مجھ پر نئے حقایق کا انکشاف ہوتا تھا۔"

ہمیں معلوم ہے کہ شیخ محمد عبدہ نے ابن خلدون کے مقدمے اور اس کی شخصیت کا جدید دور میں سب سے پہلے تعارف کرایا۔ اور مقدمے کے پڑھنے کا شوق اپنے شاگردوں کے دل میں پیدا کیا۔ ۱۸۸۲ء کے انقلاب سے پہلے وہ مکتبۂ دار العلوم میں استاد تھے تو ابن خلدون پر لیکچر دیا کرتے تھے۔ بعد میں انھوں نے مقدمہ کو اس کے نصاب میں داخل کرایا۔

بہر صورت شکیب ارسلان نے عبدہ سے بہت کچھ سیکھا، انھیں کے ذریعہ ان کو اس دور کے سیاسی اور مذہبی مسائل سے دلچسپی پیدا ہوئی، ان کے دل میں جہاد و قربانی کا جذبہ ابھرا اور جمال الدین افغانی کی عظمت کا تصوّر پیدا ہوا۔ چنانچہ وہ جمال الدین افغانی سے ملنے اور ان کو دیکھنے کے لیے بے چین رہنے لگے۔ ۲۲ سال کی عمر میں انھوں نے فرانس کا سفر کیا۔ اور واپسی میں ترکی گئے جہاں ان دنوں جمال الدین افغانی استنبول میں مقیم تھے۔ جب وہ جمال الدین افغانی سے ملے تو دونوں میں یورپ کے تاثرات اور دوسرے موضوعات پر گفتگو ہوئی۔ شکیب ارسلان نے اس ملاقات کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ وہ ان کی ذہانت، ان کی صلابت رائے، فکر و اجتہاد سے بہت متاثر ہوئے۔ افغانی نے بھی ان کی علمیت اور ذہانت کا اندازہ کر لیا اور ایک جملہ ان کے حق میں فرمایا جو بڑا معنی خیز تھا۔ وہ جملہ یہ ہے: "انا اھنئ ارض الاسلام التی انبتتک" (میں مبارکباد پیش کرتا ہوں اسلام کی اس سرزمین کو جہاں تم پیدا ہوئے)[۱۲] ہم کہہ چکے ہیں کہ عبدہ نے شکیب ارسلان کو شعر و شاعری سے نکال کر صحافت و سیاست بلکہ فکر و ثقافت کی راہ دکھائی۔ بعض لبنانی ادیبوں کا قول ہے: "اگر شکیب ارسلان

نے نثر کے بجائے نظم ہی کو اپنے فکر و خیال کا موضوع بنایا ہوتا تو وہ یقیناً شوقی کے بجائے امیر الشعرا کا لقب پاتے لیکن ان کے مقدر میں امیر البیان کا لقب پانا لکھا تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ شکیب ارسلان کی شاعری کی اُٹھان بڑی شاندار تھی، اس لیے لبنانی ادیبوں کو یہ توقع تھی کہ دورِ جدید میں امیر الشعرا کا لقب ان کے ایک ہم وطن کو ملے گا۔[۱۳]

شکیب ارسلان نے شاعری کو اپنی زندگی کا مقصد نہیں بنایا لیکن شاعری ان کے رگ و پے میں سمائی ہوئی تھی جس کی بدولت ان کے قلم کو رعنائی اور قوت نصیب ہوئی۔ حسنِ بیان کے جو مظاہر ہمیں شکیب ارسلان کی تحریروں میں نظر آتے ہیں وہ ان کے شاعرانہ ذوق اور مزاج کی دین ہیں۔ انھوں نے اپنے خاص طرزِ بیان اور سلامتِ طبع کی بدولت خاندانی ریاست و امارت کے ساتھ ساتھ زبان و ادب کی سرداری بھی حاصل کر لی۔ اس دور کے ادیبوں نے انھیں امیر البیان کا خطاب دیا اور یہ خطاب ان کے نام کا جز بن گیا۔ ۱۸ سال کی عمر تک وہ مدرسۃ الحکمت میں ایک طالبِ علم کی حیثیت سے مختلف علوم حاصل کرتے رہے۔ اس وقت شام میں اعلیٰ تعلیم کا انتظام اس مدرسے سے آگے نہیں تھا۔ مدرسۃ الحکمت میں انھوں نے عربی، ترکی، فرانسیسی زبان و ادب میں اچھی خاصی مہارت حاصل کر لی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ تاریخ جغرافیہ، فلسفہ، فقہ و شریعت میں بھی ضروری واقفیت پیدا کر لی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ واقفیت ایک طالبِ علم کے لیے تو کافی سمجھی جا سکتی ہے لیکن علمی میدان میں قدم رکھنے کے لیے بالکل ناکافی تھی مگر شکیب نے جو زبانیں مدرسۃ الحکمت میں پڑھی تھیں اور جن میں انھیں مہارت حاصل ہو گئی تھی، ان کی مدد سے بہ طورِ خود عالمی سیاست و ثقافت کا مطالعہ شروع کیا۔ مدرسۃ الحکمت سے فارغ ہونے کے بعد دو سال تک وہ بڑے شوق و انہماک سے مطالعہ کرتے رہے۔ اس کے بعد ان کی زندگی کا اصل سفر شروع ہوا۔ طالب علمی کا زمانہ ختم کرنے کے بعد عام طور سے نوجوانوں کے دل میں حکومت کی ملازمت کا شوق ہوتا ہے اور ہر نوجوان اپنی علمی صلاحیت و قابلیت کے مطابق اس کے لیے کوشش کرتا ہے۔ ملازمت کی تلاش کبھی ضرورت کے تحت ہوتی ہے اور کبھی صرف منصبی جاہ و شہرت کی خاطر۔ عام طور سے کھاتے پیتے گھرانوں کے نوجوانوں میں ملازمت کا محرک آخر الذکر جذبہ ہوتا ہے۔ لیکن شکیب ارسلان کی ذاتی زندگی کے مطالعے سے

و اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے حکومت کی ملازمت کی طرف کبھی توجہ نہیں کی۔ ان کے خاندان کی شہرت اور اس کے اثر و رسوخ کی بنا پر جو وہ دولت عثمانیہ میں رکھتے تھے، ان کے لیے حکومت کا بڑے سے بڑا عہدہ حاصل کرنا آسان تھا۔ لیکن شکیب ارسلان نے اپنے کو حکومت سے وابستہ کرنا پسند نہیں کیا، وہ صرف علمی اور فکری میدان میں شہرت اور کامیابی کے آرزومند تھے۔ قدرت نے انھیں اتنا تموّل عطا کیا تھا کہ وہ اپنی علم کی پیاس کو اپنے ذاتی وسائل سے بجھا سکتے تھے۔ مختلف ملکوں کے سفر، جرائد و رسائل کی خریداری، کتابوں کے حصول میں انھیں کوئی دشواری نہ تھی۔ طلبِ علم کے سلسلے میں انھوں نے سب سے پہلے مصر کا سفر کیا۔ شاید مصر کشش کا باعث شیخ محمد عبدہ تھے، چنانچہ ۱۸۹۰ء میں مصر پہنچ کر چند روز وہ اسکندریہ میں مقیم رہے۔ اس کے بعد قاہرہ گئے جہاں شیخ محمد عبدہ مستقل سکونت اختیار کر چکے تھے۔ شکیب ارسلان اور عبدہ کے درمیان صرف استاد اور شاگرد کا رشتہ نہ تھا بلکہ عبدہ بیروت کے دورانِ قیام میں شکیب ارسلان کے گھر ان کے والد سے ملنے جایا کرتے تھے۔ جن سے ان کے دوستانہ تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ عبدہ نے ان کی بڑی تعریف کی ہے[۲۴]۔ مصر میں اپنے ہونہار شاگرد کو دیکھ کر عبدہ کو بیحد مسرت ہوئی اور انھوں نے ان کی بڑی خاطر مدارات کی، اور ان کا تعارف اپنے حلقے کے لوگوں سے کرایا جو بعد میں مصر کی علمی، سیاسی، سماجی، ادبی زندگی کے روحِ رواں ثابت ہوئے۔ اس طرح شکیب ارسلان نے مصر میں ایک نئی زندگی کی لہر اٹھتی ہوئی دیکھی۔ یہ حقیقت ہے کہ انیسویں صدی میں مصر دنیائے اسلام اور عرب کا سب سے بڑا سیاسی اور علمی مرکز بنا ہوا تھا، شکیب ارسلان نے مصر آکر علمی میدان سے سیاسی میدان کی طرف قدم بڑھایا۔ عرب مفکروں اور رہنماؤں کے سامنے اُس وقت بہت سے پیچیدہ مسائل تھے۔ مصر میں انگریزوں کا تسلط تھا، اس لیے وہاں کے علماء اور سیاسی رہنما عام طور سے ان کے مخالف تھے اور قوم کے اندر ان سے نفرت کا جذبہ پیدا کر رہے تھے۔ دوسری طرف عربوں کے ان علاقوں میں جو دولتِ عثمانیہ کے ماتحت تھے، خاص طور سے شام کے ساحلی علاقوں میں لوگ ترکوں سے بیزار تھے۔ وہ لاشعوری طور پر انگریزوں سے قریب آ رہے تھے کیونکہ انگریز عام طور پر ان تمام تحریکوں کی حمایت کر رہے تھے جو ترکوں کے خلاف اُبھر رہی تھیں۔ شکیب ارسلان کے لیے

یہ فیصلہ کرنا مشکل تھا کہ وہ سیاست کے کس رخ کو اپنائیں۔ ان کی زندگی کا جائزہ لینے کے بعد یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو مقامی اثرات سے بلند کر کے مسلمانوں اور عربوں کے فائدے کے پیشِ نظر ایک ایسا سیاسی موقف اختیار کیا جو شام کے ترقی پسند طبقے کے خلاف تھا۔ شیخ محمد عبدہ اور ان کے حلقے کے دوسرے رفقاء کی اس وقت یہ پالیسی تھی کہ انگریزوں سے اس وقت کوئی خاص فائدہ نہیں ہے۔ ان کے ساتھ صلح اور مفاہمت کی پالیسی مصر کے لوگوں کے لیے زیادہ مناسب اور مفید ہوگی، شیخ کا یہ نظریہ جلاوطنی کے بعد قائم ہوا تھا۔ ان کے شاگردوں نے اسی پالیسی کو اپنایا۔ حزب الامہ کی تحریک اسی نظریے کا ایک جزو ہے[۱۵] لیکن عبدہ کا جو خیال، جو رویہ عثمانیہ کے بارے میں تھا، اس میں کوئی خاص تبدیلی نہیں پیدا ہوئی تھی۔ وہ دولتِ عثمانیہ کے مخالف نہیں تھے اور ان عربوں کی حمایت نہیں کرتے تھے جو شام میں عوام کو دولتِ عثمانیہ کے خلاف بھڑکا رہے تھے۔ اسی طرح وہ ان لوگوں کو بھی پسند نہیں کرتے تھے جو مصر میں رہ کر دولتِ عثمانیہ کے خلاف لکھ رہے تھے۔ یوں تو عبدہ کے خاص شاگرد رشید رضا اس وقت دوسرے عرب رہنماؤں کے ساتھ دولتِ عثمانیہ کے خلاف تحریک میں شامل تھے لیکن استاد کی وجہ سے ان کی مخالفت میں وہ شدت نہیں تھی جو ان کے انتقال کے بعد پیدا ہوگئی تھی[۱۶]۔ بہرصورت مصر کے دورانِ قیام میں شکیب ارسلان نے وہاں کی ادبی، علمی، سیاسی تحریکوں کا گہرا مطالعہ کیا۔ اس کے بعد وہ فرانس گئے اور کچھ عرصہ قیام کے بعد وہ ترکی ہوتے ہوئے وطن واپس ہوئے۔ ۱۹۰۰ء میں دولتِ عثمانیہ کے حکام نے انھیں 'شوف'، کا 'قائم مقام' مقرر کرنا چاہا۔ شکیب کو پہلے اس عہدے کے قبول کرنے میں تردد تھا لیکن بعد میں انھوں نے اس کو قبول کر لیا۔ قائم مقام کا عہدہ 'اسسٹنٹ کمشنر' کے عہدے کے برابر ہے۔ ۱۸۶۰ء کے بعد لبنان میں عیسائیوں اور دروز کے درمیان کشیدگی پیدا ہوگئی تھی، اس کی وجہ سے وہاں ہر روز نئے نئے مسائل اٹھ رہے تھے۔ اس وقت دولتِ عثمانیہ کے حکام عیسائیوں کے مقابلے میں دروز کا ساتھ دیتے تھے، اس لیے وہاں کی سماجی زندگی میں بے چینی سی پیدا ہوگئی تھی۔ شکیب ارسلان چاہتے تھے کہ وہ اپنے عہدے کے اثرات سے کام لے کر اس علاقے کے لوگوں کے مابین کوئی مستحکم مفاہمت پیدا کر سکیں۔ سرکاری افسر

کی حیثیت سے وہ اہلِ معاملہ کے درمیان مذہب و ملت کی بنیاد پر کوئی تفریق نہیں کرتے تھے بلکہ عدل و انصاف، انسانیت و اخوت کے اصولوں کو پیشِ نظر رکھ کر فیصلہ کرتے تھے۔ لیکن دولتِ عثمانیہ کے غیر دانش مند حکام کو شکیب کا یہ رویّہ پسند نہیں آیا۔ شکیب ارسلان نے اپنے طرزِ عمل میں اوپر کے دباؤ سے تبدیلی نہیں کی۔ اس لیے وہ اس عہدے کو خیرباد کہہ کر اپنے اصل کام میں لگ گئے۔ اِدھر عربوں اور ترکوں کے درمیان اختلافات بڑھتے جارہے تھے، شکیب ارسلان نے یہ کوشش کی کہ دونوں فریقوں میں صلح ہو جائے اور عربوں کے مطالبات دولتِ عثمانیہ تسلیم کرلے چنانچہ اسی جذبے کے تحت انھوں نے ترکی کی پارلیمنٹ کا ممبر ہونا قبول کیا۔ اس طرح وہ ۱۹۰۹ء میں حوران کے علاقے سے ترکی پارلیمنٹ کے لیے عربوں کے نمائندے منتخب کیے گئے۔[۱۷]

۱۹۱۴ء تک شکیب ارسلان کی علمی اور کسی قدر سیاسی زندگی کا سلسلہ جاری رہا۔ اسی عرصے میں انھوں نے پڑھا زیادہ اور لکھا کم، لیکن جنگ کے بعد ان کے سیاسی نظریات عملی شکل میں ظاہر ہوگئے۔ انھوں نے انگریزوں اور عرب قوم پروروں کے خلاف آواز بلند کی اور ترکوں کا کھل کر ساتھ دیا۔ عربوں کی کامیابی کو وہ بالکل عارضی سمجھتے تھے اور بار بار کہتے تھے کہ عرب غیر ملکی طاقتوں کے ہاتھوں میں کھیل رہے ہیں جن کے سیاسی وعدے مطلب نکل جانے کے بعد ہرگز پورے نہیں ہوں گے۔ چنانچہ یہی ہوا۔ ادھر عربوں کی آزاد حکومت قائم ہوئی اُدھر فرانس اور برطانیہ کی فوجیں شام و فلسطین کی طرف بڑھیں اور عرب قوم پرور کی سب توقعات ختم ہونے لگیں۔ یہاں سے شکیب ارسلان کی زندگی کا بڑا مشکل مرحلہ شرو ہوتا ہے۔ وہ دولتِ عثمانیہ کا ساتھ دے رہے تھے جس کا اب اس علاقے پر تسلط نہیں رہا تھا۔ اپنے عرب ہم وطنوں کے سیاسی نظریے سے وہ متفق نہیں تھے، اس لیے عام طو عرب اُن سے ناراض تھے۔ مصر کی فضا بھی ان کے لیے سازگار نہیں تھی کیونکہ وہ انگریزو کی اپنی زبان اور اپنے قلم سے کھل کر مخالفت کر چکے تھے، ان حالات میں انھوں نے اپ لیے ترکی میں قیام کو پسند کیا۔ چنانچہ ترکی کا ایک شہر 'مرسین'، میں جو شام کی سرحد پر واقع انھوں نے مستقل قیام کا ارادہ کرلیا۔ شکیب ارسلان کی ہجرت کے بارے میں لوگوں

بہت سی باتیں کہی ہیں، کچھ لوگوں کا کہنا ہے انھیں شام سے نکل جانے کا حکم دیا گیا تھا، کچھ لوگوں نے کہا کہ وہ انگریزوں اور فرانسیسیوں کے خلاف سازش کر رہے تھے، سازش کے الزام میں انھیں پھانسی کی سزا ملنے والی تھی، اس لیے انھوں نے راہِ فرار اختیار کی لیکن شکیب ارسلان خود ان قیاس آرائیوں کی تردید کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں: مجھ سے نہ وطن چھوڑنے کے لیے کہا گیا اور نہ میرے لیے پھانسی کی سزا تجویز کی گئی۔ میں نے شام کی سکونت اپنی مرضی سے چھوڑی ہے اس کی صرف وجہ یہ ہے کہ جو ملک غلامی کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہو وہاں آزادی کی سانس نہیں لی جا سکتی تھی، اس لیے میں نے اپنے قیام کے لیے ایک آزاد ملک کا انتخاب کیا، جہاں میرا ضمیر اور روح مطمئن ہوا[۱]۔ تعجب ہے کہ شکیب ارسلان نے لوگوں کی قیاس آرائیوں کی تردید کی ہے حالانکہ انھوں نے خود اپنے خطوط اور مضامین میں بارہا اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ اپنے اعزا اور اقربا کو دیکھنا چاہتے تھے لیکن انھیں لبنان آنے کی اجازت نہیں ملتی تھی، وہ اپنی بوڑھی ماں کے دیدار کے لیے بے چین ہو جاتے تھے لیکن صبر کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا۔ مرسین میں چند روز قیام کے بعد وہ جرمنی چلے گئے۔ ادھر ۱۹۱۸ء کے بعد خود ترکی میں جو نئی سیاسی صورتِ حال پیدا ہونی شروع ہوئی تھی، اس میں شکیب ارسلان کا وہاں رہنا مناسب نہیں تھا، اس کے بعد جب مصطفیٰ کمال نے خلافت کے خاتمے اور نئی جمہوریہ کے قیام کا اعلان کیا تو شکیب ارسلان کے لیے ترکی کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہو گیا کیونکہ وہ اتحادِ اسلامی کے حامیوں میں تھے اور نئی جمہوریہ میں اسلام کے نام پر کوئی آواز بھی نہیں اٹھائی جا سکتی تھی۔ اب ان کے لیے ایک ہی صورت باقی تھی کہ یورپ کے کسی ملک کو اپنی سکونت کے لیے منتخب کریں۔ اس کے لیے سوئزرلینڈ سب سے مناسب تھا اور وہیں انھوں نے جلاوطنی کی زندگی گزاری۔ اس طرح ۱۹۱۸ء سے ۱۹۴۶ء تک وہ اپنے وطن سے باہر رہے۔ جس وقت وہ اپنے وطن سے نکلے تھے ان کی عمر تقریباً پچاس سال کی تھی اس لیے ان کے علم و ادب، فکر و خیال میں پختگی آ چکی تھی۔ یورپ کے قیام کے دوران انھوں نے وہاں کی علمی، ادبی، سیاسی اور ثقافتی زندگی، وہاں کے لوگوں کے مزاج و طبیعت کا گہرا مطالعہ کیا۔ اسی عرصے میں وہ روس و امریکہ بھی گئے، امریکہ میں انھوں نے عرب نوجوانوں

کی علمی اور ادبی سرگرمیوں کا جائزہ لیا اور اس سے بہت متاثر ہوئے کیونکہ یہ نوجوان اپنے وطن سے باہر رہ کر بھی اپنے وطن کو نہیں بھولے تھے، اور دیارِ غرب میں بھی عروبہ کا جذبہ ان کے سینوں میں موجزن تھا۔ وہ وہاں عربی رسالے اور جرائد نکالتے تھے۔ ان کا ایک وسیع حلقہ تھا جو عربی شعر و ادب امریکہ اور کناڈا وغیرہ میں وجود میں آیا آج اسے "الادب المہجری" سے تعبیر کیا جاتا ہے[19] اور جدید عربی ادب و شعر میں اس کا ممتاز مقام ہے۔

شکیب ارسلان تقریباً ربع صدی اپنے وطن سے باہر رہے۔ اس عرصے میں انھوں نے بہت کچھ لکھا بلکہ زیادہ تر ان کا تصنیفی اور تحقیقی کام اسی عرصے میں منظرِ عام پر آیا۔ ان دنوں وہ ادبی، سیاسی، مذہبی مضامین کثرت سے لکھتے تھے اور یورپ میں جہاں بھی مشرقی علما کی کوئی کانفرنس، یا سیمینار منعقد ہوتا اس میں حصہ لیتے تھے، یورپ کے دوران قیام میں انھوں نے فرانسیسی، عربی وغیرہ کے ذریعے اسلامی فکر و ثقافت کا تعارف کرایا۔ عرب اور مغربی علما اور مفکرین نے ان کی ذہانت، ان کی علمیت کا اعتراف کیا۔ ان کی تصانیف و مضامین میں ان کے افکار و تصورات کا ایک سلسلہ ہے اور اس میں تاثرات اور تجربات کا عظیم الشان سرمایہ ہے۔

اب ہم ان کی تصانیف کی روشنی میں ان کے افکار و تصورات کا جائزہ لیں گے۔

افکار و تصورات

۱۔ سیاسی افکار

شکیب ارسلان کے افکار و تصورات کو جو ان کی کتابوں، ان کے مضامین و مقالات میں پھیلے ہوئے ہیں، ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ سیاسی، مذہبی، لسانی۔ ان میں سیا افکار غالب نظر آتے ہیں اور حقیقت میں شکیب کی شہرت ان کے سیاسی افکار ہی کی بدولت ہوئی۔ وہ اپنے خیالات کو موثر اور دلنشیں انداز میں پیش کرتے تھے۔ رشید رضا کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"آپ کو دینی امور میں امامت کا مرتبہ حاصل ہے اور میری شہرت ایک سیاسی

ادیب اور انشا پرداز کی حیثیت سے ہے۔

شکیب ارسلان جوانی کے زمانے سے لے کر اپنی زندگی کے آخری لمحہ تک اسلامی اور عرب دنیا کے مسائل پر لکھتے رہے، انھوں نے اپنی زندگی میں عربوں اور دوسرے مسلمانوں کی سیاست کے کئی دور دیکھے اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ان کے سیاسی نظریات بھی بدلتے رہے۔ شکیب ارسلان کا یہ خیال تھا کہ جس طرح مذہبی عقائد و احکام میں استحکام ضروری ہے اسی طرح سیاسی افکار میں لچک اور زمانے کی مطابقت ضروری ہے۔ چنانچہ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

> "ہر سیاست داں کو یہ فکر ہوتی ہے کہ وہ کن راہوں پر چل کر اپنی قوم اور وطن کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچا سکتا ہے۔ اسی نقطۂ نظر کے تحت اسے ہر زمانے (میں) اپنے سیاسی مسلک کا تعین کرنا چاہیے۔ کیونکہ سیاست کا کوئی ایک رُخ نہیں ہوتا بلکہ حالات کے مطابق اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔"[۲۰]

گویا سیاست میں جو مقصد پائدار اور مستقل ہوتا ہے وہ قومی مفاد ہے۔ اسی اصول کے مطابق شکیب کے سیاسی نظریات میں تبدیلی ہوتی رہی۔

روس اور عربوں کے درمیان صدیوں سے کشمکش چلی آرہی تھی لیکن ۱۹۲۸ء میں شکیب ارسلان روسی حکومت کی دعوت پر یوم جمہوریہ کی تقریب میں شرکت کرنے کے لیے روس گئے وہاں سے واپسی کے بعد انھوں نے روس کی فوجی طاقت اور ان کے حسنِ انتظام کی بڑی تعریف کی اور پُرزور الفاظ میں یہ اعلان کیا کہ عربوں کو چاہیے کہ وہ روس سے اپنے تعلقات استوار کریں۔ کیونکہ جن حالات میں ان میں اور روس میں سیاسی کشمکش تھی، وہ ختم ہو چکے ہیں اب تک عرب دولتِ عثمانیہ کی خاطر روس کے مخالف بلکہ بہت سے موقعوں پر ان سے برسرِ پیکار رہے۔ اب دولتِ عثمانیہ سے عربوں کا کوئی واسطہ نہیں رہا کیونکہ خلافت کے خاتمے پر وہاں جو جمہوری حکومت سیکولر بنیادوں پر قائم کی گئی ہے وہ عربوں سے تعلقات قائم نہیں کرنا چاہتی۔ اس لیے عربوں کو اپنی سیاسی پالیسی پر ازسرِ نو غور کرنا چاہیے۔

شکیب ارسلان نے جس خیال سے عربوں اور روس کے درمیان دوستانہ تعلقات

قائم کرنے کی تحریک کی تھی، وہ بہت مناسب تھی۔ کیونکہ عرب اُس وقت فرانس اور برطانیہ کے ظلم و استبداد کے شکار تھے اور روس جس کی فوجی اور سیاسی طاقت اُبھر رہی تھی، ان دونوں کا حریف مقابل تھا، اس لیے روس سے دوستی کرنا ان کے قومی مفاد کا تقاضا تھا۔ عرب مفکرین میں شکیب ارسلان پہلے شخص ہیں جنھوں نے عرب اور روس میں دوستی کی راہ دکھائی۔

ابتدا میں شکیب ارسلان کی سیاسی فکر میں خلافتِ عثمانیہ اور اتحادِ اسلامی کا تصور بہت گہرا تھا۔ ان کے دوست اور ساتھی ان کے اس مسلک کے شدید مخالف تھے، لیکن شکیب نے اپنا نظریہ پچھلی تاریخ کی روشنی میں قائم کیا تھا اس لیے اس میں تبدیلی کی بالکل گنجائش نہیں پاتے تھے۔ دولت عثمانیہ کی طرف سے وکالت اور مدافعت وہ عارضی مصلحت یا ذاتی مفاد کی خاطر نہیں کر رہے تھے بلکہ ان کا کہنا تھا کہ ہر چند دولتِ عثمانیہ کے نظم و انتظام میں جو افراتفری ہے، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور اس کے عمال کا ظلم و ستم اور عربوں کو ان کے ہاتھوں مادی اور معنوی نقصانات پہنچنا بھی مسلّم ہے جس طرح عرب دولت عثمانیہ کے خلاف بغاوت کا منصوبہ بنا رہے ہیں اس سے ان کا قومی مقصد حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ جن لوگوں کے سہارے وہ اتنے بڑے اقدام کے لیے تیار ہیں۔ وہ دل سے ہرگز نہیں چاہتے کہ عرب آزاد ہوں بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ ان کو ترکوں سے الگ کر کے اپنا غلام بنا لیں۔ شکیب ارسلان نے اس بات کو بیسویں صدی کے بالکل اوائل میں سمجھ لیا تھا، جب کہ دوسرے عرب قوم پروروں کے ذہن میں اس کا خیال تک نہیں آیا تھا۔ اس لیے جب ترکوں اور عربوں میں کشیدگی انتہا کو پہنچ گئی اور بعض مقامات پر بغاوت بھی شروع ہو گئی تو وہ یہی کہتے رہے کہ یہ لڑائی عربوں اور ترکوں کے درمیان نہیں ہے بلکہ عرب اپنی نادانی سے خارجی طاقتوں کے آلۂ کار بنے ہوئے ہیں۔ ان حالات میں وہ ترکوں کی مدافعت قلم و زبان کے علاوہ تلوار سے بھی کرنے لگے اور بعض معرکوں میں وہ اپنے رضاکاروں کے ساتھ ترکی فوج کے دوش بدوش بغاوتوں کے دبانے میں منہمک رہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"۱۹۱۵ء میں جنگِ عظیم کے دوران میں تقریباً ایک ماہ معان[۲۱] میں مقیم تھا اور میرے ساتھ ۱۲۰ رضاکار تھے۔ ہم نے طے کیا تھا کہ دولتِ عثمانیہ کی فوجوں کے ساتھ ہو کر باغیوں سے لڑیں

دولت عثمانیہ کی فوجیں اس وقت ترہ مقام پر مورچہ بند تھیں اور ان کی قیادت وہب پاشا کر رہے تھے۔ معان سے ہم قلعۃ النخل کی طرف بڑھے۔ اس سفر میں میں نے جبال الشراۃ کا سلسلہ بھی دیکھا اور اسی سفر میں درحقیقت مجھے اس علاقے سے واقفیت ہوئی اور میں نے جبال الشراۃ کو صحیح معنی میں سمجھا۔"[22]

۱۹۱۵ء سے پہلے وہ دولت عثمانیہ کی فوجوں کی حمایت میں طرابلس بھی جا چکے تھے، جہاں اٹلی کی فوجوں نے لیبیا پر قبضہ کر لیا تھا۔ لیبیا میں وہ زخمی نوجوانوں کی مرہم پٹی کرنے والی جماعت کی رہنمائی اور نگرانی کر رہے تھے۔ لیبیا پر اٹلی کی فوجوں نے جو دردناک مظالم کیے تھے شکیب ارسلان نے ان کی تصویر کھینچی ہے۔ وہاں سے واپسی کے بعد ان کے دل میں مغربی حکومتوں سے نفرت کا جذبہ اور زیادہ بڑھ گیا تھا اور اسلامی اتحاد کا عقیدہ اور پختہ ہو گیا تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر مغربی حکومتیں عربوں کی ہمدردی میں دولت عثمانیہ کے خلاف پروپگنڈہ کر رہی ہیں تو اٹلی کے معاملے میں ان کی زبان کیوں بند ہے؟ جس طرح شام و عراق کے رہنے والے عرب ہیں اسی طرح لیبیا کے باشندے بھی عرب ہیں۔ چنانچہ وہ عربوں کو اس بات کی طرف بار بار توجہ دلا رہے تھے کہ قومیت کے نام پر ترکوں کے خلاف بغاوت عرب قومیت کے لیے بڑا خطرہ ہے۔ ۱۹۱۲ء میں انھوں نے ایک نظم استنبول میں پڑھی تھی جس میں انھوں نے عرب قوموں اور دولت عثمانیہ دونوں کو آنے والے خطرے سے آگاہ کیا تھا اور اس بات پر زور دیا تھا کہ دولتِ عثمانیہ کے خلاف جو سازش کی جا رہی ہے اس کی زد صرف ترکی پر نہیں پڑے گی بلکہ عرب بھی اس کی لپیٹ میں آ جائیں گے۔ یوں کہنا چاہیے کہ ایک تیر سے دو شکار کیے جا رہے ہیں۔[23]

شکیب ارسلان اور شیخ رشید رضا جن کی دوستی جوانی کے زمانے سے شروع ہوئی اور زندگی بھر برقرار رہی اور یہ دونوں تقریباً تمام عالمی مسائل میں ایک دوسرے کے ہم خیال تھے لیکن دولت عثمانیہ کے بارے میں ان دونوں کے درمیان شدید اختلاف تھا۔ رشید رضا اپنی ابتدائی زندگی میں دوسرے عرب قوم پروروں کی طرح دولت عثمانیہ کے مقابلے میں انگریزوں سے قریب آنا چاہتے تھے اور جب شام سے ہجرت کر کے مصر

آئے تو دولت عثمانیہ کے خلاف باقاعدہ لکھنے لگے۔ انگریزوں کو ان کی یہ پالیسی ہر لحاظ سے قابل قبول بلکہ قابلِ تائید معلوم ہوتی تھی لیکن جنگ کے بعد جب اتحادیوں کے لیے میدان صاف ہو گیا تو عرب قوم پروروں کی آنکھوں کے پردے ہٹے اور ان کے مستقبل کا سا نقشہ بگڑ گیا۔ صرف چند روز ان کی آزاد حکومت قائم رہی، شیخ رشید رضا شام کی قومی حکومت میں اس کی پارلیمنٹ کے صدر (اسپیکر) مقرر ہوئے، لیکن قومی حکومت کا خاتمہ ہونا تھا کہ ان کا شام میں رہنا مشکل ہو گیا اور مصر واپس ہونا پڑا۔ مصر واپسی کے بعد ان کے سیاسی نظریے میں بھی تبدیلی ہوئی۔ اس طرح شکیب ارسلان اور دوسرے عرب رہنما ۱۹۲۰ء کے بعد اس بات پر متفق ہو گئے کہ عرب قوم پروروں کی سیاست کا رخ اب تک بالکل غلط تھا لیکن سب نے مل کر فیصلہ کیا کہ ماضی کو نظر انداز کر کے مستقبل کے بارے میں سوچنا چاہیے، ان لوگوں نے یہ طے کیا کہ اس وقت ان کے سامنے صرف ایک ہی راستہ ہے کہ آپس میں متحد ہو کر مغربی سامراج کا مقابلہ کریں اور یہی اتحاد بعد میں القومیۃ العربیہ الوحدۃ العربیہ میں بدل گیا۔ اس طرح ۱۹۱۸ء کے بعد عرب قومیت کی تحریک کا محور صرف عربو کی آزادی اور ان کا باہمی اتحاد تھا۔ عربوں کا اتحاد جو چند سال پہلے ایک مسلّمہ حقیقت تھا، ا اس کے لیے فلسفیانہ دلائل پیش کیے جانے لگے۔ حقیقت یہ ہے کہ عربوں کی تاریخ میں یہ ایک بہت بڑا سانحہ تھا۔ شکیب ارسلان کہتے ہیں:

پہلی جنگ عظیم کے بعد ہم نے اپنی ساری توجہ عربوں کی آزادی اور ان کے اتحاد مرکوز کر دی تھی شاہ فیصل جو چند دن کے لیے شام و عراق کی متحدہ حکومت کے بادشاہ مقرر ہوئے تھے، مجھے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ آپ پہلے رہنما ہیں جنھوں نے عرب اتحاد کی کوشش میں ہم لوگوں کا ساتھ دیا بلکہ آپ دراصل پہلے شخص ہیں جس نے عرب اتحاد یا وحدت کی آواز اٹھائی اور اس کو عملی جامہ پہنانے کی ہر امکانی کوشش کی۔"

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:

"جب جنگ ختم ہو گئی، صحیح اور غلط کا فیصلہ ہو گیا اور عرب قوم پروروں کو ہر طرح

یقین ہوگیا کہ انگریزوں نے ان کے ساتھ بے وفائی کی ہے، اس وقت ملک فیصل کی عقیدت مجھ سے بہت بڑھ گئی اور انھیں پوری طرح یقین ہوگیا کہ میں نے عرب انقلابیوں کی مخالفت صرف عربوں کے مفاد کے پیشِ نظر کی تھی اور انقلابیوں کے رویے اور ان کی غلط سیاست سے اسلامی اتّحاد کو زبردست دھکا لگا۔[۲۴]

شکیب ارسلان نے جب اسلامی وحدت یا اسلامی اتّحاد کے لیے عربوں اور دوسرے مسلمانوں کو ابھارا تھا' اس وقت ان کے ذہن میں عالمِ اسلام کا بڑا وسیع نقشہ تھا۔ دولتِ عثمانیہ میں اگرچہ ہر طرح کی خرابیاں اور خامیاں پیدا ہوچکی تھیں اور وہ ایک جسمِ مریض بن گئی تھی لیکن اس کے باوجود وہ اس کو اتّحادِ اسلامی کی علامت بنانا چاہتے تھے۔ ان کی خواہش تھی کہ مسلمانوں خصوصاً عربوں میں ذہنی اور فکری بیداری پیدا کی جائے۔ کیونکہ عربوں اور ترکوں کے درمیان زیادہ تر اختلافات جہالت اور نادانی کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اگر دونوں حقیقت بینی اور مصلحت شناسی سے کام لیں' تو ان کے زیادہ تر اختلافات خود بخود مٹ جائیں گے۔ جہاں تک غلامی یا محکومیت کا تعلق ہے وہ بھی حالات کے بدلنے سے بالکل ختم ہوجائے گی کیونکہ بیسویں صدی میں یہ ناممکن ہے کہ کوئی قوم کسی دوسری قوم کو دبا کر یا محکوم بنا کر رکھ سکے۔ اس لیے اگر عربوں اور ترکوں میں صحیح سیاسی شعور پیدا ہوجائے تو وہ اپنے مستقبل کے بارے میں خود فیصلہ کرلیں گے اور کوئی ایسی راہ تلاش کرلیں گے جس میں دونوں قومیں اپنی زبان و تہذیب کو زندہ رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ رہ سکیں۔ اس وقت جو دونوں قوموں کے رہنما ہیں وہ زیادہ عوام کے جذبات سے کھیل رہے ہیں اور مغربی حکومتوں کے ایما اور اشارے پر باہمی نفرت کی فضا پیدا کر رہے ہیں، حالانکہ اگر وہ لوگ مغرب کی سیاست کا صحیح مطالعہ کرتے تو اعتدال کی راہ تلاش کرلیتے، صدیوں تک جو قومیں ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک رہی ہیں اور جن کے اندر اخوت اور محبت کا جذبہ تھا آج وہ قومیت کے دھاروں میں اس طرح بہہ رہے ہیں کہ ماضی کے سبھی رشتے ٹوٹ رہے ہیں۔ غرض شکیب ارسلان قومیت کے اس غیر معتدل تصوّر کے خلاف تھے۔ لیکن جہاں تک قومیت کے تعمیری تصور کا تعلق تھا' وہ بڑی وضاحت سے کہتے ہیں:

"سارے عرب ایک قوم ہیں، یعنی قومیت کے تمام عناصر ان کے اندر پائے جاتے ہیں، ان کی ایک مشترکہ تاریخ ہے، ان کا باہمی مفاد بھی مشترک ہے، ان کی زبان و تہذیب بھی ایک ہے، عربوں کی کمزوری اور انحطاط کا بڑا سبب ان کے درمیان اختلاف و افتراق ہے۔ ان کی پستی کی ایک بڑی وجہ ان کی غلامی بھی ہے۔ میں عرب قوم کا ایک سپاہی ہوں، میرے سامنے چند بنیادی چیزیں ہیں جن کے لیے میں اپنی زبان و قلم سے لڑتا رہوں گا اور ان کو آخری شکل دینے کے لیے زندگی بھر کوشش کرتا رہوں گا۔ وہ یہ ہیں:

۱۔ عربوں کو آزاد کرانا۔

۲۔ ان کو متحد کرنا۔

۳۔ ان کے اندر علم و ادب کا ذوق پیدا کرنا اور ان کو جدید دور کے سائنس و صنعت و حرفت کے دھاروں سے آشنا کرنا[۲۵]"

عرب قومیت کے عناصر کا ذکر شکیب ارسلان نے جہاں بھی کیا ہے وہاں مذہب کو قومیت کی بنیاد نہیں قرار دیا ہے۔ ۱۹۱۸ء کے بعد عرب قومیت کی تحریک میں ہر طبقہ و مذہب کے لوگ شامل تھے اور بہت سے غیر مسلم رہنما اس تحریک میں پیش پیش بھی تھے اور شکیب ارسلان ان کے ساتھ بڑے وسیع القلبی سے کام کر رہے تھے۔ وہ سبھی عربوں کو ایک رشتۂ وحدت میں مربوط کرنا چاہتے تھے جس میں ہر مذہب و فکر کے لوگوں کو پوری آزادی ہو۔ ان کے جان و مال کی حفاظت کی ضمانت ہو۔ قومیت کے مروجہ سیکولر تصور کا انھوں نے پروپیگنڈا نہیں کیا بلکہ سیکولرازم کے صحیح مفہوم کو عملی جامہ پہنایا۔ ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی تھی کہ وہ قوم جو صدیوں سے ایک مشترک تہذیب کی حامل ہے۔ تاریخ کے کسی دور میں بھی اس کے اندر مذہب کی بنیاد پر اختلافات پیدا ہو سکتے ہیں۔ موجودہ حالات میں ہر مذہب کے لوگوں کا مل جل کر کام کرنا اور اپنے وطن کو ترقی دینا ان کے نزدیک بنیادی مسئلہ ہے۔ عصر جدید میں قوم کی تشکیل مذہب کی بنیاد پر کرنے کے یہ معنی ہیں کہ قومیت کے تعمیری پہلو کو ختم کر دیا جائے۔

اپنے سفرنامۂ حج، الارتسامات اللطاف میں ایک جگہ کہتے ہیں:

"میرے نزدیک افلاس و احتیاج آزادی کی فضا اس دولت و ثروت سے بہتر سمجھ

غلامی کے ماحول میں ہو۔ اور یہ بات بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ دولت و خوش حالی کسی قوم کو غلامی کی حالت میں نصیب بھی نہیں ہو سکتی۔ ہمارے سامنے مغرب (مراکش)، جزائر، ٹیونس کی مثال ہے ان علاقوں میں فاسفورس کی کانیں کثرت سے پائی جاتی ہیں جن سے لاکھوں ملیون ڈالر کی آمدنی ہو سکتی ہے۔ لیکن ان کانوں سے اغیار فائدہ اٹھاتے ہیں، وہاں کے لوگوں کو کیا ملتا ہے؟ ایسا محسوس ہوتا ہے یہ کانیں ان کی سرزمین میں پائی ہی نہیں جاتیں[۲۶]۔"

شکیب ارسلان نے یہ بات اس وقت کہی تھی جب ان علاقوں میں تیل و پٹرول کے چشمے دریافت نہیں ہوئے تھے، اگر ان کا انکشاف اس وقت ہو گیا ہوتا تو ان کا دل اور بے چین ہو جاتا۔

عرب ممالک کی تقسیم سے عام طور سے نوجوانوں میں جو ردعمل ہوا تھا اس کو دیکھ کر شکیب ارسلان نے پیشین گوئی کی تھی کہ عرب لامحالہ ایک دن متحد ہو کر رہیں گے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

"عرب اتحاد یا وحدت کے راستہ پر ہیں۔ عربوں کے دشمن یا ان میں سے کچھ لایعنی باتیں کرنے والے کچھ بھی کہیں، ان کا متحد ہونا یقینی ہے۔ ہاں ہو سکتا ہے کہ اس میں کچھ دیر ہو، یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ وہ دن کب آئے گا، بہت ممکن ہے اس کے آنے میں سو سال لگ جائیں[۲۷]۔"

(باقی)

حوالہ جات:

۱۔ دیکھیے تاریخ الاستاذ الامام: ص ۵۲۴-۵۲۵۔ ج ۲۔ رشید رضا۔

۲۔ دیکھیے مقدمہ، مناقب الامام الاوزاعی: تحقیق شکیب ارسلان۔

۳۔ غیر ملکی حکومتوں نے شام کے علاقے میں جہاں مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان تفریق پیدا کرنے کی کوششیں کیں وہیں انھوں نے سنی، شیعہ اور دروز کے درمیان اختلافات پیدا کرنا چاہے۔ ۱۸۶۰ء میں شام کے ساحلی علاقے میں عیسائیوں اور دروز کے درمیان اختلافات خانہ جنگی تک پہنچ گئے تھے جس میں بڑی خوں ریزی ہوئی، اس واقعہ کی تفصیل بھی شکیب ارسلان نے لکھی ہے۔

۴۔ امیر البیان شکیب ارسلان: ص ۴۷۔ احمد الشرباصی۔

۵۔ دیکھیے: مقدمہ تاریخ غزوات العرب فی فرنسا و سویسرۃ، حاضر العالم الاسلامی، ص ۳۲۴-۳۴۸

۶۔ ۱۸۸۲ء میں عرابی پاشا کی قیادت میں جو بغاوت مصر میں ہوئی تھی۔

۷۔ حاضر العالم الاسلامی: ص ۵۲۔ ج ۱۔

۸۔ الوسیلۃ الادبیہ: نظم کا مجموعہ ہے جس کو عبدہ کے معاصر ازہر کے مشہور عالم الشیخ حسین المرصفی نے مرتب کیا ہے۔

۹۔ شوقی او صداقۃ اربعین سنۃ: ص ۱۰۱۔ شکیب ارسلان۔

۱۰۔ دیکھیے حاضر العالم الاسلامی: ص ۱۴۱۔ ۱۵۵۔ ج ۱۔

۱۱۔ آج کل یہ کالج قاہرہ یونیورسٹی میں شامل ہے۔ اس کالج کا مصر کی علمی اور ادبی زندگی کو ترقی دینے میں بڑا ہاتھ ہے۔

۱۲۔ دیکھیے تفصیل: حاضر العالم الاسلامی۔ ص ۲۰۵۔ ج ۱۔

۱۳۔ دیکھیے، رواد النہضۃ الحدیثۃ: ص ۱۴۔ مارون عبود۔

۱۴۔ مقدمہ روض الشقیق: ص ۱۹۔

۱۵۔ دیکھیے ہمارا تفصیلی مضمون: مصر کی ایک سیاسی اور سماجی تحریک (حزب الأمۃ) فکر و نظر۔ جلد ۱ شمارہ ۳۔۴۔ سنہ ۱۹۷۰ء۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔

۱۶۔ دیکھیے تاریخ الاستاذ الامام: ص ۱۰۲۲۔ ج ۱۔ تالیف رشید رضا۔

۱۷۔ دیکھیے امیر البیان شکیب ارسلان: ص ۸۴۔ احمد الشرباصی۔

۱۸۔ امیر البیان شکیب ارسلان: ص ۹۰۔ احمد الشرباصی۔

۱۹۔ تفصیل دیکھیے الشعر المہجری، النثر المہجری، تالیف ڈاکٹر عبدالکریم الاشتر۔

۲۰۔ امیر البیان شکیب ارسلان: ص ۸۲۹۔ احمد الشرباصی۔

۲۱۔ معان ایک شہر ہے جو آج کل سعودیہ عربیہ اور اردن کی سرحد پر ہے اور اس وقت یہ اردن میں ہے۔

۲۲۔ امیر البیان شکیب ارسلان: ص ۸۷۔ احمد الشرباصی۔

۲۳۔ دیکھیے دیوان شکیب ارسلان: ص ۱۱۲

۲۴۔ السید رشید رضا اور اخاء اربعین سنۃ: ص ۱۵۵۔ شکیب ارسلان۔

۲۵۔ ذکری الامیر شکیب ارسلان: ص ۲۴۲۔ جمع و ترتیب محمد علی الطاہر۔

۲۶۔ الارتسامات اللطاف: ص ۲۱۹۔ شکیب ارسلان۔

۲۷۔ الارتسامات اللطاف: ص ۲۰۷۔ شکیب ارسلان۔

تاریخ سائنس

کا

ایک ادھورا باب

جناب ڈاکٹر سیّد عابد حسین جامعہ ملّیہ اسلامیہ دہلی

ڈاکٹر سیّد عابد حسین صاحب اُن اصحابِ علم میں ہیں جو سیکولر ذہن کے ساتھ اسلامی احساس بھی رکھتے ہیں اور جدید علوم و افکار کے ساتھ اسلامی افکار و تصورات اسلامی تاریخ و ثقافت پر بھی اُن کی پوری نظر ہے اور اُن کی تحریروں میں اُن کا جو اعتدال و توازن ہوتا ہے وہ سیکولر ذہن کے کم لوگوں میں نظر آتا ہے، یہ مقالہ بھی اُس کا شاہد ہے، یہ مفید مقالہ انھوں نے دارالمصنفین کی جوبلی کے موقع پر پڑھا تھا[۱] (معارف)

دارالمصنفین اعظم گڑھ کا جشنِ طلائی گزرے ہوئے زمانے کی خوشگوار یادوں کے ساتھ ساتھ آنے والے زمانے کے لیے خوش آیند اُمیدیں لیے ہوئے آیا ہے۔ علم و حکمت کے خادم جہاں شبلی اکیڈمی کے اہلِ قلم کو اُن کی پچاس برس کی گراں قدر علمی خدمات پر صدق دل سے

---

[۱] یہ مضمون جون ۱۹۶۷ء کے رسالہ معارف میں شائع ہوا تھا۔ ایک کرم فرما کی فرمائش پر 'معارف' کے شکریہ کے ساتھ یہاں نقل کیا جا رہا ہے۔

مُبارک باد پیش کرتے ہیں، وہاں خدا سے یہ دُعا بھی کرتے ہیں کہ انھیں اس کی توفیق دے اور اُن کے لیے اس کا سامان فراہم کر دے کہ وہ اپنے تحقیق و اشاعت کے کام کو اس مشکل زمانے میں بھی اُسی خوبی و خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیتے رہیں۔

اس مبارک موقع پر دارالمصنفین کے ارباب کار اپنے پچھلے کارناموں کا جائزہ لے رہے ہوں گے اور اگلے کاموں کا منصوبہ بنا رہے ہوں گے، میں انھیں ایک ایسے کام کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں جسے وہ اپنے منصوبے میں شامل کر سکیں تو ایک عظیم الشان علمی خدمت انجام دیں گے۔

پہلے میں یہ عرض کر دوں کہ وہ کام کیا ہے، پھر اس کی اہمیت اور ضرورت سے بحث کروں گا، آپ جانتے ہیں کہ مختلف سائنسوں یعنی علوم صحیحہ کی تاریخیں یورپ اور امریکہ میں مدت سے لکھی جا رہی ہیں لیکن مجموعی طور پر سائنس کی ہمہ گیر تاریخ لکھنے کا خیال ابھی چوتھائی صدی سے پیدا ہوا ہے، اب تک جو کتابیں اس موضوع پر لکھی گئی ہیں ان میں جارج سارٹن کی کتاب "انٹروڈکشن ٹو دی ہسٹری آف سائنس" اور آلڈو میلی کی کتاب "پینو راما، ژنیرال دو ہستوریا، دو لا سیانس" خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، جدید ترین تاریخ سائنس موسیو رینے تاتاں کی نگرانی میں چار جلدوں میں لکھی جا رہی ہے۔ ان میں سے پہلی جلد جس میں ابتدائے تہذیب انسانی سے ۱۴۵۰ء تک علوم صحیحہ کے ارتقا کا جائزہ لیا گیا ہے، ۱۹۵۷ء میں پیرس میں چھپی اور اس کا انگریزی ترجمہ ۱۹۶۳ء میں لندن میں شائع ہوا۔ تینوں کتابوں کے مؤلف خصوصاً موسیو تاتاں اس بات کا افسوس کے ساتھ اعتراف کرتے ہیں کہ قرونِ وسطیٰ میں عالم اسلامی کو علوم و فنون کا سب سے بڑا اور سب سے ترقی یافتہ مرکز ہونے کی حیثیت سے جو اہمیت اور منزلت حاصل تھی، اُس کا آج سائنس کی دُنیا کو کوئی اندازہ نہیں، اس لیے کہ مسلمانوں کی علمی خدمات کے بارے میں ابھی تک بہت ناکافی معلومات فراہم ہو سکی ہیں، اس کوتاہی کا اور بھی زیادہ افسوس ناک نتیجہ یہ ہے کہ یونانیوں کے زمانے سے علوم صحیحہ کی باضابطہ نشو و نما کا جو سلسلہ شروع ہوا اور اب تک جاری ہے، اس کی کڑی سے کڑی نہیں مل سکی ہے اور تاریخ سائنس ادھوری رہ گئی ہے، ظاہر ہے کہ جو ادارہ عربی داں محققین

اور سائنس و فنون کے اشتراکِ عمل سے اس کی تکمیل میں مدد کر سکے گا اُس کا دنیائے سائنس پر بڑا احسان ہوگا۔

اب یہ سن لیجیے کہ قرونِ وسطیٰ میں عالمِ اسلام کی علمی کاوشیں نہ صرف علوم و فنون کی تاریخ میں بلکہ عام طور پر تہذیب و تمدن کی تاریخ میں کیا اہمیت رکھتی ہیں، اس کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے اصل مطلب کو بیان کرنے سے پہلے تھوڑی سی تمہید کی ضرورت ہے۔

اب تک تاریخ سائنس کا جو مواد حاصل ہوا ہے، اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ولادتِ مسیح سے تین ہزار سال قبل تہذیبِ انسانی اور اسی کے ساتھ علم انسانی نے دنیا کے چار خطوں میں خاصی ترقی کر لی تھی۔ ہندوستان، چین، مصر اور عراق عرب۔ ان میں سے چین اور ہندوستان کے اس عہد کے علمی سرمایے کے بارے میں کچھ مبہم اشارے ملتے ہیں، کوئی واضح معلومات حاصل نہیں ہوتیں۔ البتہ عراق عرب اور اس سے زیادہ مصر کے لیے کسی قدر وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہاں اس زمانے میں تحریر کا فن ایجاد ہو چکا تھا۔ اور ریاضی، ہیئت اور طب کی اچھی خاصی معلومات فراہم ہو گئی تھی، مصری تہذیب کے عروج کا دَور دو ہزار سال قبلِ مسیح سے لے کر ایک ہزار سال قبلِ مسیح تک تھا۔ اس دَور کی آخری صدیوں میں اہرامِ مصر کی تعمیر قدیم اہلِ مصر کی علمی اور تہذیبی ترقیوں کا کافی ثبوت ہے۔

۱۰۰۰ سال قبلِ مسیح کے لگ بھگ جب ہندوستان اور چین میں علوم و فنون راہِ ترقی پر گامزن تھے، مصر اور عراق عرب میں ذہنی انحطاط کا دَور شروع ہو رہا تھا۔ مگر قدرت جس طرح کائناتِ مادّی کے ایک ذرّے کو بھی ضایع نہیں ہونے دیتی، اسی طرح اپنے اشرف مخلوق کی ذہنی دولت کو بھی بربادی سے محفوظ رکھتی ہے اور اس میں کمی تو درکنار اضافہ ہی ہوتا رہتا ہے البتہ اس کے حامل اور خازن بدل جاتے ہیں۔ جب اہلِ مصر اور اہلِ عراق میں اپنے بزرگوں کے علمی ترکے کا بوجھ اٹھانے کی طاقت نہیں رہی تو اہلِ یونان نے بڑھ کر اسے اپنے مضبوط کندھوں پر اٹھا لیا اور ۶۰۰ قبلِ مسیح تک مصر و عراق کی علمی میراث یونان کو منتقل ہوتی رہی۔ اس وقت سے ۷۰۰ بعد مسیح تک تیرہ سو سال کا زمانہ تاریخ سائنس میں یونانی علم و حکمت کا دَور ہے۔ اس میں سے پہلے آٹھ سو سال میں یعنی طالیس اور بقراط سے

لے کر جالینوس تک اہلِ یونان نے نہ صرف طبیعیات، ریاضی اور طب کی ان معلومات میں جو انھیں اہلِ مصر و اہلِ عراق سے پہنچی تھیں، بہت بڑا اور بہت بیش بہا اضافہ کیا بلکہ اسے منطقی اساس پر قائم کر کے باضابطہ علم کی شکل دے دی۔ اس کے علاوہ انھوں نے منطق، اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے نئے علوم کی بنیاد ڈالی، اہلِ یونان کو مبدأ فیاض نے حیرت انگیز ذہانت اور علمی بصیرت بخشی تھی، وہ معروضیت، دقتِ نظر اور صحتِ فکر جسے ہم SCIENTIFIC ATTITUDE OF MIND یعنی علمی اندازِ نظر کہتے ہیں اور صاحب طبقات الامم ابنِ صاعد الاندلسی نے الاعتناء التصحیح کے نام سے موسوم کیا ہے، اپنی ابتدائی شکل میں اہلِ یونان ہی نے دنیا کو دیا تھا۔ حضرت مسیح علیہ السلام کے بعد دو سو سال کے عرصے میں عیسائیوں کے تعصب اور تقشف کی بادِ سموم نے یونان میں علم و حکمت کے باغ کو جھلس دیا۔ اہلِ روما جو اس کی پود اپنے ہاں لے گئے تھے مزید تین سو سال تک جیسے تیسے اس کی آبیاری کرتے رہے مگر اس کی تازگی اور شادابی کو قائم نہ رکھ سکے۔

تاہم قدرت کی کارسازی اپنے کام سے غافل نہ تھی، اس ہزار گیارہ سو سال کے عرصے میں جب جنوب مشرقی یورپ میں یونانی ذہن حکمتِ طبیعی کی تخلیق و تدوین کر رہا تھا جزیرۃ العرب میں سامی ذہن حکمتِ الٰہی کی تفسیر و تعبیر میں مصروف تھا، اُدھر حکماء وحدتِ کائنات کے نظریے کی تعلیم دے رہے تھے اِدھر انبیاء وحدتِ خالقِ کائنات کے عقیدے کی تلقین کر رہے تھے۔ اُدھر انسان کی جسمانی اور ذہنی تربیت کا اہتمام ہو رہا تھا، اِدھر اس کے اخلاقی اور روحانی ضبط کا انتظام کیا جا رہا تھا۔

دنیا کے یہ دو خطے جن میں علم و حکمت کے یہ دو دھارے بہ رہے تھے، ایک دوسرے سے اس قدر قریب تھے کہ ان کا ایک نہ ایک دن ملنا ضروری تھا، ان کا پہلا سنگم دوسری صدی عیسوی میں شام میں نظر آتا ہے، جہاں یونانیوں کی نو آبادیاں تھیں مگر اس زمانے کی عیسائیت کے آبِ شور کی لہروں کا یونانیت کے آبِ شیریں سے ملنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ سارا دریا دریائے شور بن گیا، آبِ شیریں کے سوتے سوکھ گئے۔ یونانی ذہن کی زمین بنجر ہو گئی۔ شام و فلسطین کے نو آباد یونانیوں میں جو نئے نئے عیسائی ہوئے تھے ان کو خود اپنی

تہذیبی میراث سے اس قدر تعصب پیدا ہو گیا تھا کہ ٹیشیتین نام یونانی الاصل شامی عیسائی جو جالینوس کا ہمعصر تھا، کہتا ہے "یونانی ذہن نے کوئی اختراع اور کوئی ایجاد نہیں کی، اس کا سارا علم مانگے کا تھا، سب اہلِ بابل، سیدیون، فنیقیوں اور مصریوں سے لیا تھا، صرف دو فن ہیں جن میں انھیں فوقیت حاصل تھی فن تحریر اور دروغ گوئی میں۔" ظاہر ہے کہ اس فضا میں جو شام کے بعد خود یونان میں بھی پیدا ہو گئی، علم و حکمت کا پنپنا کسی طرح ممکن نہ تھا۔

مگر پانچ سو سال بعد یونان کی حکمت طبیعی اور جزیرۃ العرب کی حکمت الٰہی کے دھاروں کا ایک اور سنگم ہوا جو مرج البحرین یلتقیٰن کا مصداق تھا، اس قید کے ساتھ کہ دونوں دھارے ساتھ ساتھ بہنے لگے مگر پھر بھی ان میں ایک غیر مرئی فصل باقی رہا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں عرب میں اسلام کا ظہور ہوا اور اُس نے انسان کے عقل و ادراک کو ان زنجیروں سے جن میں جامد مذہبیت نے اُسے جکڑ رکھا تھا، رہا کر دیا۔ ۷۵۰ء تک وسطِ ایشیا سے مغرب اقصیٰ اور اُندلس تک عرب مسلمانوں نے نہ صرف تین اقلیموں میں اپنی حکومت کا جھنڈا گاڑ دیا بلکہ تین تہذیبوں یعنی قدیم ہندی، ایرانی اور یونانی تہذیبوں کی بہترین علمی میراث کو اپنے قبضۂ تصرّف میں لے آئے۔ مگر دراصل عرب مسلمانوں کے علم و حکمت میں غالب رنگ دو ہی تھے۔ اسلامیت کا مذہبی اور اخلاقی رنگ اور یونانیت کا فکری اور علمی رنگ۔ انھوں نے کم و بیش سات سو سال تک یونانی علم و حکمت کی جس میں اب ہند و ایران کی علمی دولت بھی شامل ہو گئی تھی، نہ صرف حفاظت کی بلکہ اس میں اپنی طرف سے قابلِ قدر اضافہ بھی کیا، آٹھویں صدی کے وسط سے گیارہویں صدی تک یعنی جابر ابنِ حیان کے زمانے سے عمر خیام اور ماوردی کے زمانے تک عالمِ اسلام میں سیاسی وحدت اور علوم و فنون کی ترقی کا دَور تھا۔ اس کے بعد ساڑھے تین سو سال میں سیاسی انتشار کے ساتھ ساتھ مجموعی طور پر ذہنی انحطاط کا عمل جاری رہا۔ اگرچہ اکا دکا جید عالم و مفکر جیسے ابن خلدون اور ابن رشد آیندہ صدیوں میں بھی پیدا ہوتے رہے۔ بارھویں صدی کے شروع سے پندرھویں صدی کے وسط تک وہ جمودی دَور ہے

جن میں علم و حکمت کے خزانے عربی سے لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہو کر یورپ میں پہنچنے لگے۔ اس عرصے میں مشرقی ذہن میں علم و حکمت کے سوتے ہلکے ہوتے ہوتے بالکل خشک ہو گئے اور مغربی ذہن میں دھیرے دھیرے رستے رستے یکبارگی زور شور سے اُبلنے لگے علم و حکمت کا عربی اسلامی دَور ختم ہوا اور مغربی دَور شروع ہوا۔

تاریخ سائنس کے عربی اسلامی دَور کے اس ناقص و نا تمام جائزے سے جو اب تک مغربی محققوں نے لیا ہے، اتنا تو ثابت ہو گیا کہ اس زمانے میں نہ صرف یونانی علم و حکمت کے خزانے کی حفاظت اور اس میں اضافہ کیا گیا بلکہ ایک معاملے میں مسلمانوں کی علمی فکر یونانی فکر سے کہیں بڑھ گئی تھی اور عہد جدید کی سائنس کے قریب پہنچ گئی تھی یعنی تجربی طریق کی دریافت اور نظری علم کا عملی استعمال۔ موسیو تاتاں نے اپنی کتاب General History of the Science میں عربی اسلامی دَور کی فتوحات کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے :

> "ہم نے عربوں کی سائنس کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس سے اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ یہ بات کہ عرب صرف قدما کے افکار کو متاخرین تک منتقل کرنے والے تھے، حقیقت سے بہت دور ہے۔ انھوں نے دُنیا میں علمی ذوق کو نئے سرے سے بیدار کیا اور یونانیوں کے نظریات کو عملی تجربے کی کسوٹی پر کسا۔ ان کی اس اُپج کا جو انھوں نے سائنس کے عملی استعمال میں دکھائی، یہ نتیجہ تھا کہ وہ رصد، جر ثقیل، اور علم کیمیا کے حیرت انگیز آلات کے موجد ہوئے۔ انھوں نے تاریخ میں پہلی بار اسپتال قائم کیے جن میں وہ نہ صرف مریضوں کا علاج کرتے تھے بلکہ طبیبوں کی ٹریننگ اور علمی تحقیقات کا کام بھی انجام دیتے تھے۔"

> "علم و حکمت کی شمع کو جسے مغرب میں وحشی قبائل نے گُل کر دیا تھا، بحر روم کے کنارے بسنے والی ایک اور قوم نے روشن رکھا، جس کے فرزند شب و روز اسی دُھن میں رہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے جلوے ہر شان اور ہر رنگ میں دیکھیں اور اس کی عظمت و قدرت کے گُن گائیں۔"

جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں موسیو تاتاں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ عرب مسلمانوں کی علمی جدوجہد کے بارے میں ہماری تاریخی معلومات اب تک جس مرحلے پر پہنچی ہیں اُس میں یہ ادعا فضول ہے کہ ہم اُس کی وسعت و عظمت کا اور اُن اثرات کا جو اس نے باقی دنیا پر ڈالے ہیں، کماحقہٗ جائزہ لے سکتے ہیں۔

اس جائزے میں جو دقتیں پیش آتی ہیں وہ موسیو تاتاں کے نزدیک یہ ہیں کہ "گو ایسی کتابیں جن سے مآخذ کا کام لیا جا سکتا ہے، کافی تعداد میں موجود ہیں لیکن اِن کتابوں میں جن اصلی تصانیف کی عبارتیں نقل کی گئی ہیں۔ اُن میں سے بعض ناپید ہو گئی ہیں؛ بعض کے پورے نام نہیں دیے گئے ہیں اس لیے اُن کا پتہ لگانا دشوار ہے۔ بعض مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں جو آسانی سے دستیاب نہیں ہوتے۔ پھر جو کتابیں مل بھی جاتی ہیں، اُن کی عبارتوں کو سمجھنے سے پہلے، اُن کی زبان، سیاق و سباق اور مآخذوں کے بارے میں بہت کچھ تحقیقات کی ضرورت ہے۔"

ان دقّتوں کے علاوہ ایک دقّت اور بھی ہے جس کی طرف فاضل مورّخ کا ذہن منتقل نہیں ہوا۔ میں نے کہا تھا کہ حکمتِ اسلامی اور حکمتِ یونانی کے دھاروں کا ملنا کلامِ مجید کی آیۂ مبارکہ "مرج البحرین یلتقیان" کا مصداق تھا، آیت کے دوسرے ٹکڑے "بینہما برزخ لا یبغیان" کی طرف محض اشارہ کر کے چھوڑ دیا تھا، میرے خیال میں یونانی ذہن اور اسلامی ذہن کے درمیان وہ فصل جو کسی طرح دُور نہیں ہو سکتا یہ تھا کہ یونانی فکر تمام تر دنیوی یا سیکولر تھی اور اسلامی حکما میں سیکولر طرزِ خیال کی تہ میں مذہب کا اثر خفی یا جلی صورت میں ضرور موجود ہوتا تھا، عہدِ جدید کے ان ذہنوں کے لیے جنھوں نے قدیم یونانی سیکولرزم اور جدید مغربی سیکولرزم کی فضا میں تربیت پائی ہے عربی اسلامی حکمت کی گہرائی میں اُتر کر اس کی رُوح تک پہنچنا مشکل ہے۔ یہ کام جیسا چاہیے صرف مشرق کے وہ مسلمان علماء انجام دے سکتے ہیں، جو عرب اسلامی فکر کی گود میں پلے اور بڑھے ہیں اور جدید علم و حکمت سے بھی بخوبی واقف ہیں۔

کام نہایت اہم اور ضروری ہے، نہ صرف اس وجہ سے کہ اس پر تاریخِ سائنس

کے ایک ادھورے باب کا پورا ہونا اور عالمی علم و حکمت کے سلسلے کی کڑی سے کڑی ملنا مقصود ہے بلکہ اس لیے بھی کہ اس کے ذریعے سے وہ جمود جو مسلمانوں کے ذہن پر مسلط ہے، اپنے بزرگوں کے علمی کارناموں سے فیضان حاصل کر کے دُور ہو سکتا ہے اور اس میں وہ حرکت اور تازگی پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ زمانے کی علمی ترقیوں میں حصّہ لینے کے قابل ہو جائے۔

وہ مردانِ کار جن میں اس مہم کو سر کرنے کی صلاحیت موجود ہے، آگے بڑھیں اور تاریخ سائنس کی تکمیل اور مسلمانوں کے ذہن کی نشاۃ ثانیہ کی خاطر اسے قوت سے فعل میں لائیں۔

صلائے عام ہے یارانِ نکتہ داں کے لیے

تبصرہ

مولانا عبدالسلام قدوائی

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

مصنفہ : مولانا محمد تقی امینی ناظمِ دینیات مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ
شائع کردہ : ندوۃ المصنفین، جامع مسجد، دہلی
تقطیع : ۲۰×۳۰/۸ ، ۳۳۶ صفحات
قیمت : مجلد گیارہ روپے

مولانا محمد تقی امینی کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں، وہ اپنے اصلاحی خیالات اور فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے علمائے ہند کے حلقے میں بہت ممتاز ہیں، وہ ایک طرف اسلامی شریعت اور اس کے آخذوں پر گہری نظر رکھتے ہیں اور دوسری طرف زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں سے واقف ہیں۔ کتاب و سنت کے نصوص کے ساتھ ان پر عمل کی مثالیں بھی ان کے سامنے ہیں اور فقہاء کرام کی ان کوششوں سے بھی باخبر ہیں جو انھوں نے بدلتے ہوئے حالات میں اسلامی نظام کو بروئے کار لانے کے لیے کی ہیں جب تک ایسے صاحب نظر فقیہ موجود رہے جو اسلامی قوانین کی وسیع اور عمیق واقفیت کے ساتھ زمانہ کے حالات سے بھی پورے

طور پر واقف تھے اور ان حالات پر کتاب و سنت کو منطبق کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے اس وقت تک اسلامی معاشرے میں جمود نہیں پیدا ہو سکا اور کسی کے دل میں شریعت کی تنگ دامانی کا خیال نہیں آسکا لیکن جب علماء کے اندر علم کی گہرائی باقی نہ رہی، وسعتِ نظر کی جگہ تنگ نظری آگئی اور براہِ راست قرآن و حدیث کی روشنی میں استنباطِ مسائل کی ہمت نہ رہی اور پرانے فتاوی اور قدیم فقہی ذخیروں ہی سے نئے سوالات حل کرنے کی کوشش کی جانے لگی تو اسلام کا رشتہ زندگی سے کٹنے لگا اور یہ خیال عام ہو گیا کہ شرعی قوانین زندگی کے جدید تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس طرح دین و دنیا کی جامعیت کا عقیدہ مضمحل ہو گیا اور زندگی دینی اور دنیاوی دو دائروں میں تقسیم ہو گئی اس دوئی نے ملت کے اندر تفرقے کی بنیادیں وسیع کر دیں اور عروج و اقبال کے بجائے ادبار و انحطاط کا وہ دور شروع ہوا جس کے آثار ہم سب کے سامنے ہیں۔ دردمندانِ ملت فکرمند ہیں کہ اس صورتِ حال کو کس طرح تبدیل کریں کہ ملت درماندہ راہ کے لیے جادۂ عمل نمایاں ہو جائے اور وہ پستی سے نکل کر پھر بامِ عروج تک پہنچ سکے بقول حکیم مشرق

علاج اس کا وہی آبِ نشاط انگیز ہے ساقی

مصنف نے اپنے مضامین میں اسی آبِ نشاط انگیز کی نشان دہی کی ہے اور اس کے استعمال کے آداب و قوانین سے واقف کیا ہے تاکہ "عروقِ مردہ" میں "خونِ زندگی" دوڑنے لگے اور ملت کی "خاکسترِ افسردہ" "ہم رنگِ شرار" ہو جائے۔

انھوں نے مسلم سوسائٹی کا یہ بالکل صحیح تجزیہ کیا ہے کہ:

مسلم معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہے اور تینوں کے زاویۂ نگاہ میں بنیادی فرق ہے

(۱) ایک طبقہ ایسا ہے جس کے سامنے نہ موجودہ دنیا کے حالات و مسائل ہیں، ان کو اسلامی قانون کی لچک اور ارتقائی صلاحیت کا اندازہ ہے، وہ نہ نظامِ اسلام کو قائم کرنے کے لیے سوچ سکتا ہے، نہ اس کی ضرورت اس کو محسوس ہوتی ہے بس ایک محدود صورت میں چند جزئیات و فروع اس کے سامنے ہیں اور انھیں کی حد

تک وہ اسلام کی نمایندگی کا دعویدار ہے۔

(۲) اس کے مقابل دوسرا طبقہ ہے جو اپنے امانت خانے کے لعل و جواہر کے عوض دوسروں کے سنگریزے اور خزف ریزے لے چکا ہے۔ اس کی نظر میں ماضی کی شاندار روایتیں جن پر قومی زندگی کی تعمیر ہوتی ہے، افسردہ اور ازکار رفتہ ہو چکی ہیں، یہ طبقہ اپنے شاندار ماضی سے کٹ کر اسلام کا ایک جدید ایڈیشن تیار کرنا چاہتا ہے جس کی تقریباً ہر چیز باہر سے برآمد کی گئی ہو۔

(۳) ان دونوں کے درمیان ایک اور طبقہ ہے جو واقعی کچھ کرنے کا خواہشمند ہے اگر اس کی خواہشوں کو جرأت مندانہ رہنمائی میسر آجائے تو اس سے بڑی توقعات وابستہ ہو سکتی ہیں۔ دراصل یہی طبقہ مسلم معاشرے کی بیداری کی علامت ہے۔ فقہ کی جدید تدوین کی آواز اسی طبقے کے بیقرار دل کی آواز ہے اگر اس کی یہ آواز رہنماؤں کی بے ذوقی اور کم نگہی کی نظر ہو گئی جس کا قوی اندیشہ ہے تو نتیجہ نہایت بھیانک صورت میں ظاہر ہونا یقینی ہے۔"[1]

اس میں شبہ نہیں کہ

زمانہ منتظر ہے پھر نئی شیرازہ بندی کا

لیکن "مسلم قوم میں ابھی اس درجے کے ضبط کی صلاحیت نہیں پیدا ہو سکی کہ وہ قانونی توجیہات فروع میں آفاقیت کے تصور کو جذب کر سکے۔" (ص ۲۰) اس لیے بہت احتیاط سے قدم اٹھانا پڑے گا لیکن زمانے کی تیز رفتاری ہماری سست گامی کا ساتھ نہیں دے سکتی زندگی کے نت نئے مسائل کو حل کرنے کے لیے فقہ کی تدوین جدید ناگزیر ہے مگر "جدید تدوین کا کام اجتہاد کے بغیر نہیں انجام دیا جا سکتا۔" لیکن "موجودہ دور میں جو طبقہ اجتہاد کا پرزور حامی ہے وہ اس کے نشیب و فراز سے واقف نہیں ہے اور جو طبقہ کچھ واقفیت رکھتا ہے اس کی نظر میں عملاً اجتہاد کا دروازہ ایسا بند ہے کہ اس کو کھولنا تک کفر ہے۔"[2]

---

[1] ص ۱۸-۱۹ [2] ص ۲۲-۲۳

"فقہا نے اجتہاد کے لیے کافی سامان فراہم کر دیا ہے، اصول اور ضابطے مقرر کیے ہیں۔ کام کا انداز اور طریقہ بتایا ہے، کام کر کے دکھایا ہے۔ یہ سب ایک مرتب و مدون شکل میں موجود ہے اس سے زیادہ ہماری محرومی اور بے بصری کیا ہو گی کہ اس ذخیرے سے فائدہ اٹھانے کو ہم جرم سمجھیں یا خود فریبی میں مبتلا ہو کر اس کی اہمیت کو محسوس نہ کریں[1]۔"

مصنف نے اس ذخیرے سے واقف کرنے اور اس سے کام لینے کی صلاحیت پیدا کرنے کے لیے تدوین فقہ کے مختلف ادوار کی تاریخ بیان کی ہے اور استنباط مسائل کا طریقہ سمجھانے کے لیے ائمہ فقہ کے اجتہاد کی مثالیں پیش کی ہیں۔

قرآن و حدیث اسلامی شریعت کی بنیاد ہیں، خدا کا حکم اور رسول کا ارشاد برحق ہے لیکن الفاظ کی تحقیق، جملوں کی ترتیب، نحو و بلاغت کے قاعدوں کے لحاظ، عبارتوں کے سیاق و سباق اور موقع و محل کی تعیین، روایات کی صحت و ضعف اور درایت کے کے نقطۂ نظر کو سامنے رکھ کر نتائج اخذ کرنا آسان نہیں ہے، اس کے لیے بڑی باریک بینی اور ژرف نگاہی درکار ہے۔ اس بنا پر پہلے قرن اوّل کی تشریعی تاریخ پر نظر ڈالی ہے اس سلسلے میں سب سے پہلے قرآن مجید کی اصولی ہدایات سے بحث کی ہے کیوں کہ بقول علامہ شاطبی:

> "قرآن مجید مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے اس میں احکام شرعیہ اکثر کلی طور پر بیان ہوئے ہیں جہاں جزئی طور پر تفصیل ہے، وہ کسی کلی حکم کے ماتحت ہے[2]۔"

قرآن مجید کے جامع طرز بیان کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل آیت کو نقل کیا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مقصد بعثت کو بڑے معجزانہ اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے

یامرھم بالمعروف وینھٰھم عن المنکر ویحل	وہ معروف کا حکم دیتا ہے اور منکر سے منع کرتا ہے
لھم الطیبٰت ویحرم علیھم الخبائث ویضع	ان کے لیے طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام کرتا ہے
عنھم اصرھم والاغلال التی کانت علیھم	اور اس بوجھ اور ان بیڑیوں کو ان سے ہٹاتا ہے جن میں گرفتار تھے۔

---

[1] ۲۲-۲۳- [2] الموافقات جلد ۳ ص ۲۶۶-۲۶۷

معروف کے اندر وہ تمام باتیں آ گئیں جو عقلِ سلیم کے نزدیک پسندیدہ ہوں اور اس کے برعکس منکر وہ ہے جسے عقلِ سلیم ناپسند کرے[1]۔ اس عمومیت کی مختصر تعبیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے:

التعظیم لامر اللہ والشفقۃ علی خلق اللہ[2] (امر بالمعروف سے مراد) اللہ کے امر کی تعظیم اور خلق اللہ پر شفقت ہے۔

اسی طرح طیبات سے وہ تمام مراد ہیں جو طبیعتِ سلیم کے نزدیک پاکیزہ سمجھی گئی ہوں اور اس کے برعکس منکرات سے وہ تمام چیزیں مراد ہیں جو طبعِ سلیم کے نزدیک گندی سمجھی جائیں[3]۔ اصر (بوجھ) اور اغلال (بیڑیوں) کی وضاحت مولانا آزاد نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ کی ہے۔ "یہ بوجھ کیا تھے، یہ پھندے کون تھے جن سے قرآن نے رہائی دلائی۔ قرآن نے دوسرے مقامات پر انھیں واضح کر دیا ہے۔ مذہبی احکام کی بے جا سختیاں، مذہبی زندگی کی ناقابلِ عمل پابندیاں، ناقابلِ فہم عقیدوں کا بوجھ، وہم پرستیوں کا انبار، عالموں اور فقیہوں کی تقلیدی بیڑیاں، پیشواؤں کے تعبد کی زنجیریں، یہ بوجھل رکاوٹیں تھیں جنھوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ مقید کر دیے تھے۔ پیغمبرِ اسلام نے ان سے نجات دلائی، اس نے سچائی کی ایسی سہل اور آسان راہ دکھائی جس میں عقل کے لیے کوئی بوجھ نہیں، عمل کے لیے کوئی سختی نہیں حنفیتہ السمحاء لیلہا کنہارہا[4]۔ اسی طرح قرآنِ مجید کے دوسرے اصول تشریع کو بیان کیا ہے، پھر سنت کی وضاحت کی ہے کیونکہ بقول علامہ شاطبی سنت قرآنی احکام کے لیے شرح و تفسیر کی حیثیت رکھتا ہے مصنف کے الفاظ میں "قرآن نقشۂ تعمیر ہے اور سنت رسول اس نقشے کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے۔"

تدوینِ قانون کے سلسلے میں سنت کا کردار معلوم کرنے کے لیے عہدِ نبوی کے سیاسی معاشی اور معاشرتی حالات پر بصیرت حاصل کی جائے کیونکہ بقول شاہ ولی اللہؒ،

---

[1] ص [illegible] بحوالہ احکام القرآن الجصاص ج ۳ ص ۳۰ [2] ایضاً بحوالہ تفسیر کبیر ج ۴

[3] ص ۱۲۲ بحوالہ الشیخ زادہ و نور الانوار [4] ص ۲۲ بحوالہ ترجمان القرآن ج ۲

> • اگر تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو تو پہلے امیین کے حال کی تحقیق کرو جن میں رسول اللہ مبعوث ہوئے تھے وہی آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں، اس کے بعد آپ کی اصلاح کی کیفیت سمجھو۔[1]

پھر اجماع کی اہمیت اور ضرورت واضح کی ہے۔ جن معاملات میں کتاب و سنت کی واضح ہدایات موجود نہ ہوں ان میں راہِ عمل متعین کرنے کے لیے اُمت کے اربابِ حل و عقد کے اجتماعی فیصلے کی ضرورت ہے، اجتماعی فیصلے کی صحت کی لسانِ نبوت نے ان الفاظ میں تصدیق کی ہے۔

> "میری امت گمراہی پر متفق نہ ہوگی" نیز "جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے"[2]

اسی بنا پر فقہاء نے تصریح کی ہے کہ:

> "اجماع ضرورت کے پیشِ نظر بطور اعزاز اس اُمت کے لیے حجت مقرر کیا گیا ہے"[3]

اور بقولِ مصنف "قانون حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لیے اجماع ایک قسم کا اختیار ہے جو مقننِ حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو فکری و علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہوں"۔ (ص ۱۱۳) اور "جدید تدوین کو قابلِ عمل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ اجماع کو متحرک اور جاندار بنایا جائے"۔ (ص ۲۱) البتہ ارکانِ اجماع کے لیے ضروری ہے کہ وہ کتاب و سنت پر گہری نظر رکھتے ہوں، صحابہ کرام کی زندگی سے واقف اور ان کے اجماع اور فیصلوں سے آگاہ ہوں۔ قیاس کے اصول و قواعد سے باخبر ہوں، قوم کے مزاج، رسم و رواج، عادات و خصائل کو خوب سمجھتے ہوں اور جدید رجحانات اور تقاضوں سے واقفیت کے لیے ایسے حضرات کو بھی شامل کیا جائے جو ان معاملات میں بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں۔ عملی اعتبار سے وہ اعلیٰ اخلاق و کردار کے ہوں (ص ۱۱۸-۱۱۹ ملخصاً)

جن مسائل کی صراحت نہ کتاب و سنت میں ہو نہ ان کے بارے میں کوئی اجماع

---

[1] ص ۱۰۶ بحوالہ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱

[2] ص ۱۱۵ بحوالہ ترمذی اور الاشباہ والنظائر

[3] ص ۱۱۶ بحوالہ التقریر والتحبیر

ہو سکا ہو تو پھر مجتہدین کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ قرآن و حدیث، آثار صحابہ اور اجماعی مسائل کی روشنی میں غور کر کے پیش آمدہ مسائل کو حل کریں۔ اسے فقہاء کی اصطلاح میں قیاس کہا جاتا ہے۔ اس کی سند معاذ بن جبل کی روایت میں موجود ہے۔ حضور جب انھیں یمن بھیج رہے تھے تو فرمایا:

> "جب کوئی معاملہ تمھارے سامنے پیش ہوگا تو کیسے فیصلہ کرو گے۔ عرض کیا، کتاب اللہ کے مطابق، فرمایا اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو کیا کرو گے، عرض کیا پھر سنتِ رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا، فرمایا اگر سنت میں بھی صراحت نہ ملی تو کیا کرو گے، عرض کیا ایسی حالت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ یہ سن کر حضور نے فرمایا، اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جو اس کے رسول کو پسند ہے[لہ]۔"

فقہاء نے قیاس کے اصول بڑی دقیقہ سنجی کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ مصنف نے انھیں حتی الامکان سلجھا کر بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی کے ساتھ استحسان اور استصلاح کے اصول بھی ذکر کر دیے ہیں تاکہ حکم و مصالح کے تحت استنباطِ احکام کا طرز بھی معلوم ہو جائے۔ یہ مسائل بھی خاصے دقیق ہیں لیکن جہاں تک ہو سکا انھیں عام فہم بنا کر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

اسلامی شریعت میں عرف و رواج کا بھی لحاظ کیا گیا ہے بشرطیکہ وہ قرآن و حدیث کے خلاف نہ ہو۔ یہ بحث بھی بڑی قابلِ قدر ہے۔ مصنف نے تعامل اور ملکی قوانین کے سلسلہ میں بھی اسلامی ہدایات نقل کی ہیں۔ اگر یہ قوانین کتاب و سنت سے متصادم نہ ہوتے ہوں اور شریعت کے اصول کے خلاف نہ ہوں تو اسلامی قوانین کو ان سے پرخاش نہیں ہوگی۔

کتاب اپنے موضوع پر اہم ہے اور اسلامی قانون کی بنیادوں کو سمجھنے اور ان کی روشنی میں مسائل کے استنباط کی صلاحیت پیدا کرنے کے لیے بہت مفید ہے۔ اس مختصر تبصرے میں تمام مباحث کی تفصیل ممکن نہیں ہے، جن اصحاب کو دلچسپی ہو وہ اصل کتاب کا مطالعہ کریں۔

[لہ] ص ۱۲۰

اس سے انھیں مسائل کو سمجھنے اور حالات پر منطبق کرنے کا سلیقہ پیدا ہوگا اور فقہ کی تدوین جدید کے بارے میں علم و بصیرت کے ساتھ قدم اٹھا سکیں گے۔ ممکن ہے مصنف کی کسی رائے یا نظریے سے کسی کو اتفاق نہ ہو لیکن ان کے خلوص اور وسعت نظر سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ افسوس ہے کہ ایسی اہم علمی اور قانونی کتاب کی طباعت میں تصحیح کا خاطر خواہ اہتمام نہیں کیا گیا ہے۔ بسا اوقات اس کوتاہی کی وجہ سے عبارت کے سمجھنے میں غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ ناشر کو اس جانب خاص طور سے توجہ کرنی چاہیے۔

خواص

مصنفہ: مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
ناشر: مجلس تحقیقات ونشریات اسلام۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۱۹۔ لکھنؤ
قیمت: چالیس پیسے

مولانا نے ۴ر اپریل ۷۲ء کو گورکھ پور میں شہر کے خواص اور سربرآوردہ اصحاب کے سامنے ایک تقریر کی تھی۔ یہی تقریر نظر ثانی کے بعد اس کتابچہ کی شکل میں شائع کر دی گئی ہے۔ چونکہ حاضرین محفل طبقۂ خواص سے تعلق رکھتے تھے اس لیے اس میں انھیں کو خاص طور سے مخاطب کیا گیا ہے۔ مولانا نے بتایا ہے کہ خواص کا مطلب عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کا اثر و رسوخ زیادہ ہو، ان کے پاس مال و دولت کی بہتات ہو، وہ بڑی جائداد کے مالک ہوں، ان کا معیار زندگی بلند ہو اور نہایت تزک و احتشام سے رہتے ہوں لیکن اسلام کے نزدیک خواص سے مراد

> وہ طبقہ ہے جس کو اللہ نے فہم و فراست کی وافر دولت عطا فرمائی ہے۔ اس کو ذمہ داری اور اپنے فرائض کا احساس دوسرے طبقوں سے زیادہ ہوتا ہے جس کا عقیدہ ہے کہ افراد کی زندگی جماعت سے ہے۔ اس طبقے کے لوگ ملت کے ہر دکھ درد میں شریک رہتے ہیں۔ ان کو ملت کا درد سب سے پہلے اور سب سے زیادہ محسوس ہوتا

ہوتا ہے۔ وہ ہر خطرے کے وقت ملت کی پہلی صف میں اور ہر فتح کے موقع پر ملت کی آخری صف میں دکھائی دیتے ہیں۔

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور تاریخ اسلام سے اس کی پُر اثر مثالیں دی ہیں۔ اس کے بعد موجودہ حالات پر نظر ڈالتے ہوئے ان خطرات کی طرف اشارے کیے ہیں جو اس وقت ملتِ اسلامیہ کو درپیش ہیں اور موجودہ قایدین اور خواص کو ان کے فرائض یاد دلائے ہیں اور متنبہ کیا ہے کہ مال و دولت کی ہوس، عزت و سربلندی کی خواہش اور جاہ و اقتدار کی طلب بسا اوقات پوری ملت کو خطرے میں مبتلا کر دیتی ہے جب خواص

> "ملت کے مفاد اور اس کی موت و حیات کے مسئلہ سے آنکھیں بند کر کے اپنے منصوبوں کی تکمیل، اپنے خوابوں کی تعبیر اور اپنے محلوں کی تعمیر میں لگے رہتے ہیں۔ تو پھر ملت کی قسمت پر مہر لگ جاتی ہے اور بڑے سے بڑے چارہ گر بھی اس کے درد کی دوا نہیں کر سکے
>
> یہاں آ کے رو دیتا ہے ابر نیساں "

اسلامی نظامِ زندگی کی بنیاد توحید

مصنفہ : ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی
ملنے کا پتہ : مرکزی مکتبۂ اسلامی دہلی ۶
قیمت : ایک روپیہ

یہ ایک تقریر کا خلاصہ ہے جو مصنف نے جون ۷۰ء میں طلبہ اور نوجوانوں کی آل یو۔ پی کانفرنس کے موقع پر کان پور میں کی تھی۔ اس میں انھوں نے توحید کی حقیقت ذہن نشین کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے منفی اور مثبت پہلوؤں کی وضاحت کی ہے۔ انھوں نے بتایا ہے کہ لا الٰہ کا عقیدہ انسان کو ہر قسم کی غلامی سے نجات دلاتا ہے بقول اقبال یہ عقیدہ ہر

نوعِ غلامی کے لیے پیامِ موت ہے۔ شرک ذہن کو غلام، مزاج کو تقلید پسند اور طبیعت کو روایت پرست بنا دیتا ہے۔ "شرک سے پاک کر دینا ایک زبردست انقلابی تبدیلی ہے" توحید کا مثبت پہلو یعنی الا اللہ کا عقیدہ اس انقلابی تبدیلی کو مقصدیت عطا کرتا ہے اور اس کے فکر و عمل کے لیے صحیح رخ متعین کرتا ہے وہ خدا کی مکمل بندگی کی دعوت دیتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ "انسان کے مقصدِ حیات کی جامع تعبیر یہ ہے کہ خود کو اور دنیا کو اس طرح بنائے اور سنوارے جیسا کہ اللہ کی مرضی ہے۔ اللہ کی مرضی جاننے کا واحد ذریعہ اللہ کا کلام اور اس کا رسولؐ ہے۔" "اگرچہ کتابِ الٰہی مکمل ہو چکی ہے سلسلۂ نبوت بھی ختم ہو چکا ہے لیکن" ایسا نہ تو ممکن تھا نہ ہوا ہے کہ آج ہماری زندگی کے جتنے مسائل ہیں یا کل جتنے مسائل پیش آ سکتے ہیں خواہ وہ سیاسی ہوں یا معاشی، ٹکنالوجی سے تعلق رکھتے ہوں یا انتظامی امور سے، سب کے بارے میں ایک متعین ضابطہ بنا کر دے دیا گیا ہو، نہ انسانی زندگی ایسی ہے نہ اللہ نے اپنی مرضی کا اظہار اس نوعیت سے کیا ہے، زندگی کے بعض امور جو زمان و مکان کی تبدیلی سے بدلتے رہتے ہیں ان کی بابت اللہ نے ہمیں اصولی ہدایات دی ہیں تفصیلی ضابطہ بندی نہیں کی ہے۔" (ص ۱۴ و ۱۵) "جن دائروں میں قرآن و سنّت نے تفصیلی رہنمائی نہیں کی ہے وہاں ہمیں اپنی عقل سے اپنی راہیں متعیّن کرنی ہوں گی۔" (ص ۱۹) "اگر کوئی اس طریقے کو چھوڑ دے اور حالات کو سامنے رکھ کر کوئی راہ نکالنے کے بجائے دوسرے انسانوں کی تقلید کرنے لگے یا ماضی کی کسی انسانی فکر پر تکیہ کر لے تو یہ طریقہ کامیاب نہ ہو سکے گا اور زندگی ہمارے قابو سے نکل جائے گی مسلسل جہد و جہد اور قوتِ اجتہاد کا بھرپور استعمال ملّتوں کو عروج بخشتا اور ان کا ترک زوال کا سبب بن جاتا ہے۔" (ص ۲۱ و ۲۲)

آج ہمارے ملّی زوال اور اسلامی نظامِ حیات کے انہدام کا باعث یہ ہے کہ:

"ہم نے اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنّت سے مرضیاتِ الٰہی سمجھنے کے بجائے تمام تر بھروسہ ان انسانی ذہنوں پر کر لیا ہے جنھوں نے اپنے زمانے میں اپنی ضروریات کے پیشِ نظر کتاب و سنّت کو سامنے رکھ کر اپنے لیے قانونِ زندگی مرتّب کیا تھا۔ پھر جب زندگی کے ایسے مسائل سامنے آتے ہیں جن کو اس فقہ کے مرتب کرنے والوں نے سوچا تک

[illegible] اب بھی ہماری کوشش یہی ہوتی ہے کہ اس کی جزئیات سے کچھ کلیات نکال لیں جو ہماری رہنمائی کر سکیں۔ ہمیں اپنے اوپر اعتماد نہیں، نہ اپنی عقل استعمال کرنے کی جرأت، نہ دینِ الٰہی کی روشنی میں اپنے لیے قانونِ زندگی وضع کرنے کا حوصلہ۔ ہماری ٹریجڈی یہ ہے کہ ہم قرآن و سنّت کو بھی انسانی ذہنوں کے واسطے سے سمجھتے ہیں براہِ راست خود ان پر غور نہیں کرتے پھر حالات اور ضروریات کو بھی خود اپنے مشاہدے اور تجربے کی روشنی میں سمجھنے کے بجائے دوسروں کے تجربے کا سہارا لینا چاہتے ہیں۔ جب تک ہم اس مرض کا علاج نہیں کرتے پنپ نہیں سکتے۔" (ص ۲۵-۲۸)

آج دینی مشاغل کاروبارِ حیات سے علحدہ کام معلوم ہوتے ہیں لیکن مصنّف کے نزدیک؛

"دینداری کاروبارِ حیات کو اچھے اور پاکیزہ طریقوں سے ایک اعلیٰ مقصد کی خاطر چستی سے انجام دینے کا نام ہے" (ص ۳۰) "اسلام نے صرف داخلی اصلاح و تطہیر کو کافی نہیں سمجھا بلکہ" داخل و خارج دونوں کو اہمیت دی ہے۔" (ص ۳۲)

کتاب مفید ہے کہیں کہیں کتابت کی معمولی غلطیاں رہ گئی ہیں۔ اندازِ بیان میں بھی بعض جگہوں پر تعقید پیدا ہو گئی ہے۔ دو ایک جگہ تذکیر و تانیث کی غلطی بھی ہے۔ وعد اللّٰہ الذین آمنوا منکم وعملوا الصلحت ..... میں ماضی کے بجائے مضارع کا ترجمہ کیا گیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ اس سے مفہوم اور تاریخی ترتیب میں بڑا فرق ہو گیا ہے۔

آجرین !

ہر ماہ اپنے ملازمین کو تنخواہ دیتے وقت، ازراہِ کرم اِس بات کا اطمینان کرلیں کہ:

(ا) اگر ان کی تنخواہ ۵ ہزار روپے سالانہ (بشمول دیگر آمدنی) سے بڑھ گئی ہے تو جس جگہ سے انھیں تنخواہ ملتی ہے، وہاں ان کا صحیح ٹیکس وصول کرلیا گیا ہے۔

(اا) اس طرح ٹیکس کی جو رقم وضع کی گئی ہے، ایک ہفتہ کے اندر اندر وہ مرکزی حکومت کے کھاتے میں جمع کروا دی جائے

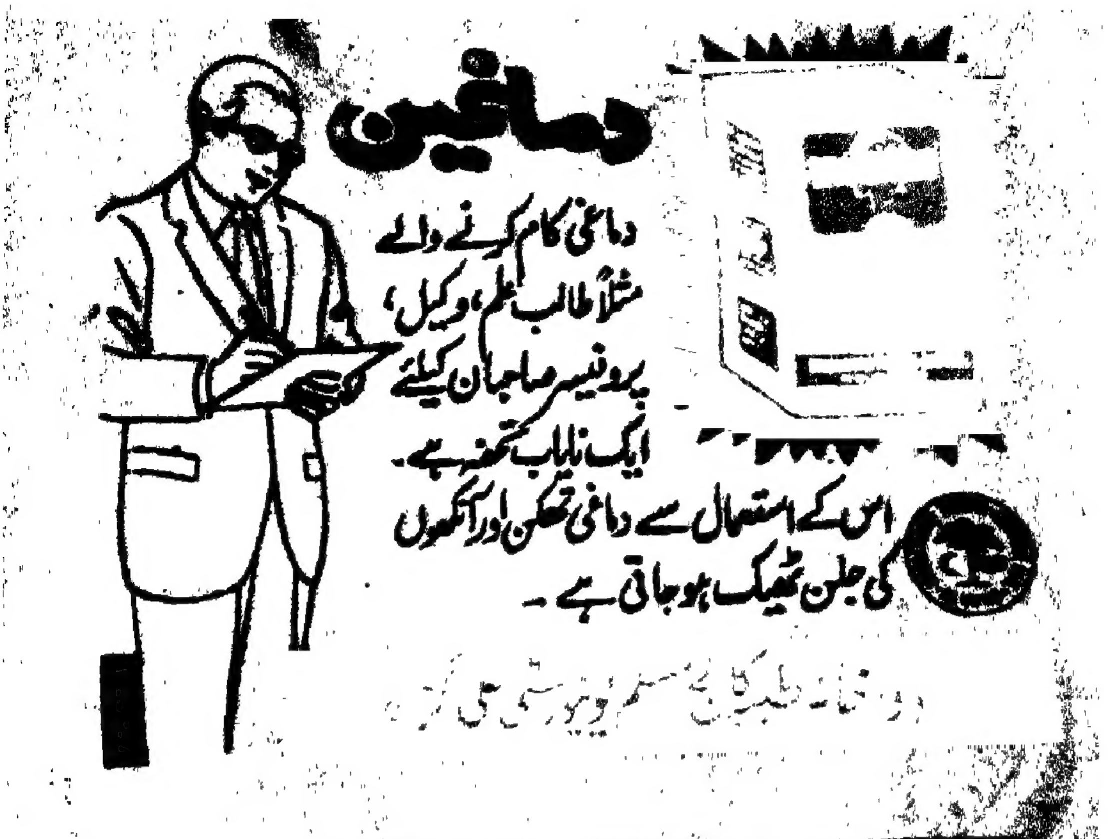
مہربانی کرکے قانون کے تقاضوں کو پورا کریں اور آپنے آپ کو جرمانہ، سزا اور قانونی چارہ جوئی سے بچائیں۔

مزید معلومات کے لیے اپنے انکم ٹیکس افسر/ محکمہ انکم ٹیکس کے افسر تعلقاتِ عامہ سے رابطہ قائم کریں۔

جاری کردہ:

ڈائریکٹوریٹ آف انسپکشن
(ریسرچ، سٹیٹسٹکس اینڈ پبلی کیشن)
میور بھون، کناٹ سرکس، نئی دہلی

بھارتی دستکاریوں
کی
نفیس اشیاء خریدیے
یہ دولت
کا
ذخیرہ ہیں


دماغین
دماغی کام کرنے والے مثلاً طالب علم، وکیل، پروفیسر صاحبان کیلئے ایک نایاب تحفہ ہے۔
اس کے استعمال سے دماغی تھکن اور آنکھوں کی جلن ٹھیک ہو جاتی ہے۔
دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

کے اجزا
ات یہ ہے کہ
م کو اس سے کیا ملتا ہے!
سنکارا
آپ کے جسم کو بہت کچھ دیتا ہے